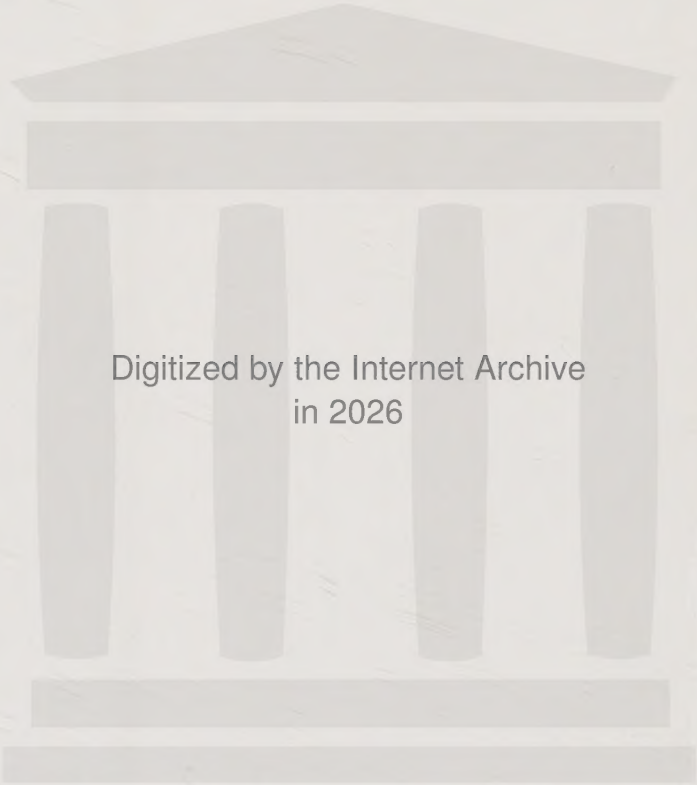
Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/dastheologisches0000drau

DAS THEOLOGISCHE SYSTEM DER CONSULTATIONES ZACCHAEI ET APOLLONII

MIT BERÜCKSICHTIGUNG IHRER ANGEBLICHEN BEZIEHUNG ZU J. FIRMICUS MATERNUS

VON

DR AUGUST REATZ
PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG I. B.

BR
68
.G76
R4

EIBURG IM BREISGAU 1920
H ...O. G. m. b. H. VERLAGSBUCHHANDLUNG
BE ...HE, KÖLN, MÜNCHEN, WIEN, LONDON, ST. LOUIS MO.

FREIBURGER
THEOLOGISCHE STUDIEN

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR GOTTFRIED HOBERG
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU FREIBURG IM BREISGAU

FÜNFUNDZWANZIGSTES HEFT

DAS THEOLOGISCHE SYSTEM DER CONSULTATIONES ZACCHAEI ET APOLLONII

FREIBURG IM BREISGAU 1920
HERDER & CO. G. m. b. H. VERLAGSBUCHHANDLUNG
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, WIEN, LONDON, ST. LOUIS MO.

DAS THEOLOGISCHE SYSTEM DER

CONSULTATIONES ZACCHAEI ET APOLLONII

MIT BERÜCKSICHTIGUNG IHRER ANGEBLICHEN BEZIEHUNG ZU

J. FIRMICUS MATERNUS

VON

Dr AUGUST REATZ

PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG I. B.

FREIBURG IM BREISGAU 1920

HERDER & Co. G. m. b. H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, WIEN, LONDON, ST. LOUIS MO.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 25 Augusti 1919

Fritz, Vic. gen.

Alle Rechte vorbehalten

Druck der Druckerei Lehrlingshaus, Mainz

Vorwort.

Die vorliegende Studie wurde durch den Aufsatz von Dom. Germain Morin O. S. B. im „Historischen Jahrbuch“ 1916: „Ein zweites christliches Werk des Firmicus Maternus: Die Consultationes Zacchaei et Apollonii“, angeregt. Ich selbst war anfangs geneigt, der Ansicht Morins beizupflichten, und habe die Wahrscheinlichkeit seiner Annahme, daß die völlig vernachlässigte anonyme Schrift den Firmicus zum Verfasser habe, in einem Artikel des „Katholik“ (der freilich wegen der Einstellung der Zeitschrift unvollendet geblieben ist; cf. Jahrg. 1918, Heft 10) zugegeben. Allmählich mußte ich mich jedoch von der Unhaltbarkeit dieser Ansicht Morins überzeugen und glaube auch im folgenden den Beweis dafür erbracht zu haben. — Um so nachdrücklicher konnte ich dagegen Morins Auffassung von der großen theologischen Bedeutung der bisher recht stiefmütterlich behandelten Schrift unterstützen und hoffe, daß dieses Urteil durch den ganzen Inhalt der vorliegenden Studie gerechtfertigt ist.

Freiburg im Breisgau, April 1920.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Vorwort V

Einleitung: Literargeschichtliche Vorbemerkungen 1

I. Kapitel: Die literarische Eigenart der Schrift . . . 3

1. Die Consultationes nach Form und Inhalt . . . 3
Die Dialogform S. 3. Einteilung und Inhalt S. 4. Die Darstellungsweise S. 6. Stil und Sprache S. 8.

2. Die sprachlichen Beziehungen zwischen den Consultationes und den beiden Schriften des Firmicus Maternus 16
Phraseologische Parallelen S. 16. Lexikographische Vergleichung S. 18. Syntaktische Vergleichung S. 21.

II. Kapitel: Die theologische Methode der Consultationes und ihre erkenntnistheoretischen Voraussetzungen 23
Die apologetische Methode S. 23. Die dogmatische Methode S. 26.

III. Kapitel: Die Autoritäten 28

1. Die Tradition 28
Der Begriff S. 28. Inhalt der Tradition S. 29. Die Stellung des Symbols S. 30.

2. Die Kirche 35
Kirche und Symbol S. 35. Häresie und Schisma und die kirchliche Lehrautorität S. 36. Christus und die Kirche S. 37. Die Kirche als Heilsanstalt S. 38. Die Hierarchie S. 39.

3. Die heilige Schrift 40
Der Inspirationsbegriff S. 40. Die Schriftzitate S. 41. Der Schriftbeweis und die exegetische Methode S. 42. Schrift und Tradition S. 48.

IV. Kapitel: Die Gotteslehre 50

1. Die natürliche Gotteserkenntnis 50
Die Erkennbarkeit Gottes S. 50. Das Wesen Gottes S. 51. Die göttlichen Eigenschaften S. 52.

2. Die Trinität. 55
Die Logoslehre S. 55. Die Stellung der Consultationes zum Nicänum S. 56. Die wahre Sohnschaft. Zeugung und die Proprietät der Personen S. 57. Zeugung und Homousie S. 59. Die Appropriationen S. 62. Doppelgeburt und Missio des Logos S. 63. Die Lehre vom Hl. Geist S. 64. Der häretische Gegensatz S. 65. Die Homousie des Geistes S. 67. Der Ausgang vom Vater S. 68. Geist und Gnade S. 68. Die Trinität S. 69.

Seite

V. Kapitel: Die Kosmologie. 71
Schöpfung aus nichts S. 71. Die göttliche Weltregierung S. 72 Der Fatalismus. Ursprung des Bösen. Das physische Übel S. 74.

VI. Kapitel: Angelologie 78
Unkörperlichkeit der Engel S. 78. Ihre natürliche und übernatürliche Ausstattung S. 79. Aufgabe, Stellung und Rangstufen der Engel S. 80. Die Dämonen S. 81.

VII. Kapitel: Anthropologie 83
Die Zusammensetzung des menschlichen Wesens S. 83. Die Willensfreiheit S. 84. Die „himmlische" Seele S. 85. Das Naturgesetz S. 86. Die „imago" S. 87. Die Unsterblichkeit S. 87. Die erste Sünde S. 88. Das Wesen der Sünde S. 90. Ursünde und Todesverhängnis S. 91. Ursünde und allgemeine Sündhaftigkeit S. 93.

VIII. Kapitel: Das Heil in Jesus Christus 96

1. Die Person des Erlösers 96
Wahre Gottheit und Menschheit in Christus S. 96. Die wahre Menschheit S. 98.

2. Die Erlösung 99
Die moralische Theorie S. 100. Die mystische Theorie und ihre Weiterbildung im satisfaktorischen Sinn S. 102. Erlösung und Glorie S. 104. Sieg über den Teufel S. 106.

IX. Kapitel: Das christliche Leben und die Gnade . . 108
Unsterblichkeit und Heilsweg S. 108. Gesetz und Verdienst S. 109. Die Beschreibung des Heilsweges S. 111. Gnade und Freiheit. Habituelle Gnade. Aktuelle Gnade S. 114.

X. Kapitel: Die Gnadenmittel. 121
Die Taufe S. 121. Sündenerfahrung und Buße S. 123. Buße und Lossprechung S. 125. Einmalige, nur öffentliche Buße S. 129. Eucharistie und Opfer S. 130.

XI. Kapitel: Die Eschatologie 132
Allgemeine Eschatologie S. 132. Die E. des Einzelmenschen S. 133.

XII. Kapitel: Die Theologie der Schrift „De errore" und ihr Verhältnis zu der Theologie der Consultationes . 135
Die Schrift S. 135. Die Kirche S. 136. Gotteslehre S. 136. Kosmologie S. 138. Angelologie S. 138. Anthropologie S. 140. Christologie und Soteriologie S. 141. Heilsaneignung und Gnade S. 143. Gnadenmittel S. 145. Eschatologie S. 146.

XIII. Kapitel: Zweck und Abfassungszeit der Consultationes 147
Summa theologica S. 147. Die Polemik S. 147. Entstehungszeit S. 149. Entstehungsort S. 150.

Schluß: Die dogmengeschichtliche Bedeutung der Consultationes . 151

Einleitung.

Vor einiger Zeit[1] versuchte Morin die Aufmerksamkeit auf eine kleine Schrift zu lenken, die seither unter dem Titel: „Consultationum Zacchaei christiani et Apollonii philosophi libri tres" bekannt war, aber ihres anonymen Charakters wegen nicht die verdiente Beachtung gefunden hatte[2]. Zuletzt war sie im 20. Band der Patrologia lat. von Migne veröffentlicht worden[3]. Diese Ausgabe stellt einen Abdruck aus der Bibliotheca Veterum Patrum von Gallandi[4] dar, läßt aber die nötige Sorgfalt vielfach vermissen[5].

Keine der benützten Handschriften hatte den Namen des Verfassers der Abhandlung geboten. Nur ein bisher unbenütztes Manuskript aus dem 14. Jahrhundert verzeichnet die Schrift unter dem Titel: „S. Augustinus de contentione Zacchaei et Apollonii"[6]. Diese merkwürdige Zueignung führt natürlich keinen Schritt weiter. Dagegen hatte eine Handschrift von Vendôme, die Edm. Martène 1717 im 5. Band des Thesaurus Anecdotorum herausgab, die C. mit einem Werk des Evagrius von Gallien: „Altercatio legis inter Simonem Judaeum et Theophilum Christianum" zusammengestellt[7]. Dieser Umstand veranlaßte bedeutende Gelehrte wie Tillemont und Martène, in Evagrius auch den Verfasser der C. zu vermuten. Allgemein wurde man sich wenigstens einig, daß die C. nicht vor dem Beginn des 5. Jahrhunderts angesetzt werden könnten.

[1] Hist. Jahrb. 1916. S. 229—266: Ein zweites christliches Werk des Firmicus Maternus: Die Consultationes Zacchaei et Apollonii. Von Dom Germain Morin O. S. B.

[2] Nicht einmal ein Werk wie Bardenhewers Geschichte der altkirchlichen Literatur hat sie berücksichtigt.

[3] XX 1071—1166.

[4] IX. (1773).

[5] Über die früheren Ausgaben und benutzten Handschriften cf. Morin, l. c. S. 229.

[6] Der Titel der Schrift steht überhaupt nicht ganz fest. Der Codex Saint Martial de Limoges liest: „Altercatio Apollonii phil. cum Zacchaeo christ." Freilich nennt der Verfasser in der Vorrede zum ersten Buch selbst seine Arbeit „consultationes" 1071 C.

[7] cf. Morin l. c. S. 229.

Die gründlichen Untersuchungen von Ed. Bratke[1] haben die Vermutung von Tillemont und Martène als unhaltbar dargetan. Der tiefgreifende Unterschied, der zwischen den C. und der Altercatio legis besteht, verlangen zwei verschiedene Verfasser. Überdies hat Bratke bereits die Priorität der C. vor der Altercatio wahrscheinlich gemacht.

Einen weiteren entscheidenden Schritt hat nunmehr Morin getan. Er trägt kein Bedenken, die C. um die Mitte des 4. Jahrhunderts (ca. 360) anzusetzen und sie auf Grund zahlreicher sprachlicher Parallelen dem Firmicus Maternus, dem berühmten Verfasser der Mathesis und der christlichen Schrift: „De errore profanarum religionum" zuzuweisen. Ist diese Vermutung oder wenigstens die neue Datierung der Schrift richtig, so wird man von einer bedeutenden Entdeckung sprechen dürfen. Nicht nur für die altchristliche Literaturgeschichte wäre der Wert einer solchen Erkenntnis offensichtlich, auch die Dogmengeschichte würde daraus ihren Nutzen ziehen können. Um die Mitte des 4. Jahrhunderts verfaßt, wären die C. eine sehr beachtenswerte theologische Leistung. Sie wären ein wichtiges Zeugnis für die voraugustinische abendländische Theologie, deren gründliche Erforschung noch keineswegs abgeschlossen ist.

Die vorliegende Untersuchung möchte die Bedeutung der völlig vernachlässigten Schrift etwas ans Licht stellen. Sie wird damit zugleich die dogmengeschichtlichen Anhaltspunkte bieten, welche die neue Datierung von Morin zu unterstützen scheinen.

[1] cf. Sitzungsbericht der Wiener Acad., phil.-hist. Klasse B. 148. Wien 1904. S. 149—153.

I. Kapitel.

Die literarische Eigenart der Schrift.

1. Die Consultationes nach Form und Inhalt.

1. Die C. sind, schon rein literarisch betrachtet, keine unbedeutende Schrift. Gewiß ist der Dialog zwischen dem heidnischen Philosophen Apollonius und dem Christen Zacchaeus, in dessen Verlauf sich der Wissensstolz des heidnischen Philosophen von der schlichten Größe des christlichen Bekenntnisses bezwungen fühlt, kein literarisches Kunstwerk ersten Ranges; aber schon bei der ersten Lektüre überrascht er durch wohltuende Frische, dialektische Gewandtheit und eine verhältnismäßig reine und würdevolle Sprache.

Die Dialogform der altchristlichen Literatur ist bekanntlich keine selbständige Schöpfung, sie ist auf dem Boden der antiken Literatur geworden[1]. Dabei ist die griechische Literatur an wertvollen Dialogen weit reicher als die abendländische. Der älteste lateinische Dialog, den wir kennen, der „Octavius" des Min. Felix, steht mit seiner klassischen Formenschönheit in der lateinischen Literatur vereinzelt da. Immerhin scheint sich seit dem Ende des 4. Jahrhunderts auch in der abendländischen altchristlichen Literatur der Dialog als literarische Einkleidung einer größeren Beliebtheit zu erfreuen. Daß man ihn mit Geschick zu gebrauchen verstand, beweist schon die „Altercatio Luciferiani et Orthodoxi" des heil. Hieronymus[2]. Es wäre darum nicht überraschend, fast zu gleicher Zeit in den C. eine gewandte Probe dieser Schriftgattung vorzufinden.

Allerdings sind die C. nicht Kunstdialog im strengen Sinne des Wortes, weil sich ihr Verfasser nicht durch herkömmliche

[1] cf. H. Jordan, Geschichte der altchristl. Literatur. Leipzig 1911. Seite 243 ff.

[2] Ich nehme an, daß dieser Dialog des H. 382 zu Rom abgefaßt ist und nicht schon früher in Antiochien; cf. G. Grützmacher: Die Abfassungszeit der Alt. Luc. et Orth. des H. (Zeitschrift f. K. G. 21. 1901 1 ff.)

Regeln und Kunstgesetze gebunden fühlte[1]. Aber die C. machen auch gar keinen Anspruch darauf, als literarisches Kunstwerk zu gelten. Was den Verfasser zur Wahl der Zwiegesprächsform bestimmte — denn es handelt sich nur um eine erdichtete Streitrede[2] — hat er im Vorwort zum ersten Buche deutlich gesagt. Nicht künstlerisches, sondern praktisches Interesse war es, das ihm die Dialogform als literarische Einkleidung empfahl. Er wollte das Heidentum mit seinen zahlreichen Einwendungen gegen das Christentum ausgiebig zu Wort kommen lassen, um es dann eindrucksvoller und wirksamer bekämpfen zu können. So lag es nahe, einen Vertreter des alten Götterglaubens redend einzuführen und ihm einen Verteidiger der christlichen Lehre gegenüberzustellen[3]. Der Dialog war also die gegebene Form. Und er war es um so mehr, als sich dem neuplatonischen Zeitalter des 4. Jahrhunderts gegenüber für den christlichen Streitredner viel eher eine Grundlage gemeinsamer Voraussetzungen und Verständigungspunkte ergab, als das in früherer Zeit der Fall war.

Wenn sich aber der Verfasser der C. nicht erst mit Sorgfalt die Regeln des klassischen Kunstdialoges zu eigen gemacht hat, so wird man trotzdem die Anlage seiner Schrift nicht willkürlich und kunstlos nennen dürfen. Ein einheitlicher Plan beherrscht das Ganze; auch die einzelnen Teile zeigen eine systematische Verknüpfung der Gedanken. Ein kurzer Überblick über Einteilung und Inhalt der Schrift wird das bestätigen.

Die bei Migne nicht ganz hundert Spalten umfassende Schrift ist in 3 Bücher von ungleicher Größe geteilt. Dem entsprach es, daß auch die Dauer des Streitgespräches auf drei Tage berechnet wurde; das Ergebnis eines jeden Tages kommt in einem besonderen Buche zur Darstellung[4]. Die Dreiteilung beruht auf der Verschiedenheit des behandelten Stoffes; jedes Buch stellt auch materiell ein geschlossenes Ganze dar, aber der tiefste Einschnitt liegt zwischen dem ersten und zweiten Buche; er scheidet die ganze Darstellung

[1] Im einzelnen wäre über diese Gesetze R. Hirzel zu vergleichen: Der Dialog, Leipzig 1895 II. Cap. VII. S. 366 ff.

[2] cf. 1071 C.

[3] Ibd.

[4] Iamque horis in occasum vergentibus vicina tenebris umbra diffunditur, atque attentos crebra interpretatione sensus et refoveri convenit et resolvi. 1145 B. Memini dudum collationem nostram diei fine suspensam, et subcrescentibus interrogationum causis tempus magis quam studia defuisse: 1148 A.

in einen apologetischen und in einen positiven Teil. Letzterer zerfällt wieder in einen dogmatischen und in einen vorwiegend moralischen Abschnitt mit je einem Buche. Die grundlegende Zweiteilung und die Verknüpfung beider Teile hat der Verfasser nicht ohne Geschick vollzogen. Der apologetische Teil vermittelt bereits weitere Ausblicke und erscheint als das natürliche Fundament des Ganzen. Mit nicht geringerer Sorgfalt sind die Übergänge der einzelnen Kapitel herausgearbeitet. Fast jeder neue Einwand oder jede neue Frage des Gegners bietet zugleich eine kurze Zusammenfassung der vorausgegangenen christlichen Lehre und leitet von hier aus geschickt zum neuen Gegenstande über.

Das erste Buch verteidigt diejenigen Grunddogmen des Christentums, welche den Widerspruch des gebildeten Heidentums am meisten herausforderten; zugleich widerlegt es dessen geläufigste Irrtümer. Erschaffung und Fall des Menschengeschlechtes, die göttliche Pädagogik der Offenbarungsgeschichte, die Erlösung von Tod und Sünde in Christus, das Wesen der Seele, die Freiheit des Willens, die Auferstehung des Leibes, die künftige Umgestaltung der Welt, die Lehre von den Engeln und Dämonen, das Problem von Schuld und Leiden: all das kommt hier in gedrängter, aber keineswegs oberflächlicher Darstellung zur Sprache. Dabei scheint die Initiative durchaus dem Vertreter des Heidentums überlassen. Die behandelten Lehren sind nur die Antworten auf zahllose Einwände, welche das Christentum in den Augen des heidnischen Philosophen zur wahnwitzigsten Sekte entstellen.

Zu Beginn des Streitgespräches hatte Apollonius nicht im entferntesten daran gedacht, daß die christlichen Antworten auf seine Einwände befriedigend ausfallen könnten. Siegesgewiß hatte er darum den Preis des Kampfgespräches verkündet: der Besiegte muß seinen Irrtum aufgeben und sich zur Überzeugung des Gegners bekennen[1]. Aber der Verlauf des Gespräches zeigt deutlich genug, daß der Erfolg auf seiten des Christen Zacchaeus bleibt. Apollonius ist der Besiegte. Und er ist ehrlich genug, sein Versprechen einzulösen. Mit glühender Seele ergreift er die neuerkannte Wahrheit: „Nunmehr sei es ferne von mir, noch weiter etwas zu wissen als Gott und göttliche Dinge! Was Gott uns gelehrt, will ich allein noch kennen und suchen. Der Götzen befleckte Sitze mögen zusammenstürzen und ihre fluchwürdigen Tempel mögen verwüstet werden."[2] Der Eifer des Neubekehrten verlangt natur-

[1] 1073 C. — [2] 1108 B.

gemäß noch weitere Aufklärung und eine tiefere Einführung in die christliche Wahrheit. So macht der günstige Verlauf des apologetischen Teiles die Weiterführung des Dialoges in einem dogmatisch-moralischen Teile verständlich und notwendig.

Das zweite Buch ist in der Hauptsache der Verteidigung des Trinitätsgeheimnisses und der Darstellung wichtiger Irrlehren gewidmet. Die Erwähnung der Juden gibt Veranlassung, das Verhältnis zwischen alt- und neutestamentlichem Gesetz sowie verwandte Probleme zu erörtern.

Das dritte Buch gilt der Darstellung des christlichen Lebens: es genügt die genaue Beobachtung der Gebote. Aber unserer erhabenen Bestimmung entsprechender ist das Streben nach Vollkommenheit, das im Mönchtum seine Triumphe feiert. Die bisweilen gegen das Mönchsleben erhobenen Vorwürfe können nicht der Einrichtung, sondern nur den unwürdigen Vertretern des asketischen Gedankens gelten. Wie zur heilsamen Bekräftigung der gegebenen Anweisungen schließt das Ganze mit der Lehre vom Antichrist und mit einer nochmaligen Besprechung der Auferstehung. Das dürfte die Nachwirkung jener alten Gewohnheit sein, die Lehre von den beiden Wegen mit dem Parusiegedanken zu verbinden.

2. Die Sorgfalt, welche sich in der ganzen Anlage des Werkes kundgibt, zeigt sich ebenso in der Einzelausführung. Der Dialog wirkt auch bei den abstraktesten Gegenständen niemals eintönig und ermüdend. Der Verfasser war in der Tat bestrebt, nicht nur gelehrt, sondern anziehend zu schreiben. Freilich war eine anregende Darstellung im ersten Buche leichter zu erzielen als im zweiten und dritten. Denn hier mußte der bewegte polemisch-apologetische Ton gegenüber dem Heiden in die ruhige, katechetische Sprache gegenüber dem Neubekehrten umschlagen. Aber trotzdem weiß die Darstellung auch jetzt noch das Interesse lebendig zu erhalten und sich der Zwiegesprächsform innerlich anzupassen. Es war ein geschickter Griff des Verfassers, gerade die höchsten christlichen Wahrheiten in der Form polemischer Auseinandersetzungen zu bieten und auch die positive Darstellung christlichen Lebens durch apologetische Seitenblicke anregend zu vertiefen. Dabei verrät die ganze Darstellung ein feines psychologisches Empfinden. So beweist die sorgfältige Abstufung in der Seelenwandlung des heidnischen Gegners nicht weniger Geschick als die Zeichnung der zurückhaltenden und verständnisvollen Art des christlichen Verteidigers. Überhaupt sind es nicht bloß Schemen, sondern Persönlichkeiten,

welche redend eingeführt werden. Die abwägende und leidenschaftslose Bestimmtheit des Christen Zacchaeus beherrscht als bleibende Grundstimmung den ganzen Dialog. Man bemerkt leicht, daß sich in Zacchaeus der Verfasser selber gibt, dessen anspruchslose und verständige Art bereits in der Vorrede zu erkennen war [1]. In diese abgeklärte Atmosphäre paßt vortrefflich die Persönlichkeit des Apollonius mit dem offenen Sinn, dem begeisterten Wahrheitsstreben und der vornehmen Höflichkeit [2]. Der Leser ist nicht im geringsten überrascht, daß der Dialog einen schnellen Erfolg erzielt. Wo sich solche Gegner gegenüberstehen, wäre es sonderbar, wenn es anders käme. Etwas von dramatischer Bewegung zieht durch das Ganze; man braucht nur die Einführungsszene zu lesen, um das bestätigt zu finden; in dem lyrischen Schwung der eingestreuten Gebete und Bekenntnisse des bekehrten Apollonius erreicht diese Bewegung ihren Höhepunkt.

So findet man viele Stellen und ganze Kapitel von geradezu meisterhafter Schilderung. Man beachte etwa, wie in kurzen markanten Strichen das Bild der göttlichen Heilsökonomie vor unseren Augen ersteht [3], oder man lese die anregenden Ausführungen über das liturgische Gebet [4]. Auf die klassische Schönheit der letzteren wurde neuerdings hingewiesen [5]. Bezüglich des ganzen Dialogs wird man nach alledem das Urteil Morin's unterschreiben dürfen: „Er trägt das Gepräge von Zartheit, Höflichkeit und Erhabenheit des Gedankens, so daß wir an manchen Stellen an die Dialoge von Plato und Cicero erinnert werden." [6]

---

[1] Apud quosdam contradictio gentilium, quia sit ab omni vera sapientia exclusa, exsul et vacua, spernenda potius videtur esse quam refellenda, cum in contemptu eius fastidium inutile, in informatione autem duplex bonum sit, quod et religio nostra sicut est sancta et simplex, omnibus intimatur: et solent edocti credere quod spreverint nescientes. 1071 C. Von der Bedeutung seiner Arbeit aber bemerkt der Autor bescheiden: Visum est ergo rem magnam licet tenui stylo conderè, et clarius quidem a multis, sed sparsim dicta in corpore quodam credulitatis aperire. ibd.

[2] Vgl. die zahlreichen Höflichkeitsformeln i. d. Antworten und Fragen d. Ap.: „si facultas scientiae est" 1084 C, „si videtur" 1097 C 1113 A u. ö., „si taedium non est" 1105 A u. a.

[3] I c. 7 ff.

[4] III c. 6.

[5] Von Dom Maurice Festugière: Qu'est-ce que la liturgie? (Maredsous et Paris 1914) p. 59—61. cf. Morin l. c. S. 248.

[6] cf. Morin l. c. S. 252.

Den angedeuteten Vorzügen entspricht der Charakter von Stil und Sprache. Morin rühmt „die Würde des Tones und den noch klassischen Charakter der Diktion“ [1]. In der Tat hat die ganze Darstellung etwas Würdevolles, ja Feierliches. Aber das Pathos ist ruhig und gemessen. Aus ihm spricht starke Überzeugung und ernste Eindringlichkeit. Fast möchte man von liturgischer Vornehmheit reden [2]. Daher verrät sich überall die innere Bewegung, ohne der Objektivität des Stiles zu schaden, überall zeigt sich eine wohltuende Wärme, ohne je das rechte Maß im Affekt zu überschreiten. Diese Bewegung äußert sich unter anderem in kürzeren Interjektionen oder in längeren Ausrufesätzen [3], in der reichen Abwechslung der Rede [4], in der Häufung von rhetorischen Fragen [5], von Sach- und Wortantithesen [6], von Beispielen und Bildern [7], in hinweisenden Partikeln und Imperativformen [8], in kürzeren, manchmal fast abrupten Sätzen [9] und in der häufigen Bevorzugung der Koordination vor der Subordination. Dabei verleiht die gewählte Wortstellung und Klauselbildung dem Stil einen wohltuenden Rhythmus; das Ebenmaß der Satzbildung bewirkt Klarheit und Durchsichtigkeit [10]. Oft bemerkt man Sätze von sententiöser Knappheit und Schärfe, flüchtige sentenzartige Erwägungen

[1] l. c. S. 231.

[2] Auch Morin spricht von dem „fast liturgischen Ton zahlreicher Stellen“ und bringt interessante Beobachtungen über das Verhältnis der C. zur Liturgie; cf. 253 ff.

[3] 1076 A 1079 A 1083 D usw.

[4] Hierher gehört auch der Wechsel des Modus von Verben in völlig koordinierten Satzteilen (z. B. 1076 B: non quod placeat dicere, sed quod extorquetur fateri. 1116 B: utrum . . praedicta sit . . vel si praenotantur), ferner der Wechsel von Konjunktionen (z. B. aut-vel 1080 B 1081 A 1096 B 1111 A) und Präpositionen (z. B de und ex 1079 A 1080 D 1094 D).

[5] Z. B. 1080 D 1091 D 1092 A u. ö.

[6] deo non obedire mors iusta est, et Dei sedem appetisse impunitas fuit. 1083 D. Temerarii non puniuntur in scelere, sed ab scelere deducuntur. Et ubi saevire debuit coeleste iudicium, praestantur signa virtutum. 1083 D u. a.

[7] si echo loquenti, aut fontibus spuma, vel vero lumini umbra coaequanda est . . . . 1081 A. cf. 1101 D, 1102 A u. ö.

[8] Besonders ecce, vide oder videto.

[9] Mit Vorliebe in der Polemik. Z. B. 1137 A: Quam impietatem talis sententiae calliditate confirmant! Erat, inquit, quando non erat! O saeva impiorum malignitas! Deusne potuit aliquando non esse? Aut quemadmodum genitus, si et secundum divinitatem factus astruitur? . .

[10] Bezügl. eines anderen Urteiles cf. Morin l. c. S. 231 Anm. 3.

beleben bisweilen die referierende Darstellung [1]. Überall zeigt sich der Verfasser als gewandter Dialektiker. Seine Beweise sind klar und bündig. Beispiele und Bilder stehen ihm reichlich zu Gebote, um das Gesagte zu veranschaulichen [2]. Auch in der Polemik bleibt er ruhig und sachlich. Nur hin und wieder fühlt man eine leise Satire anklingen, die aber nicht verletzen, sondern überzeugen will [3].

Der Wortvorrat, über den die C. verfügen, ist sehr ansehnlich. Nach Morin ist der christliche Wortschatz, welcher dem Verfasser der Schrift „De errore" zu Gebote stand, wesentlich geringer [4]. Trotzdem ist die Sprache der C. noch ziemlich rein, wenn sich auch zahlreiche Ausdrücke finden, welche dem klassischen Latein nicht geläufig waren. Man trifft u. a. zahlreiche Substantive auf -tor [5], -atio [6] und -itas [7], die im klassischen Gebrauch selten oder unbekannt, nachklassische Adjektiva auf -bilis [8] und -ibilis [9], vielfach in der Zusammensetzung mit in und an Stelle früherer Partizipialformen, man begegnet Wörtern von ungewohnter Bedeutung [10] und ganz vereinzelt auch dem Gebrauch griechischer Lehnworte [11].

Eine besondere Aufmerksamkeit beanspruchen die syntaktischen und stilistischen Eigentümlichkeiten. Schon die Syntax der Kasus zeigt zahlreiche, dem Spätlatein zugehörige Erscheinungen. Sehr

[1] cf. 1083 C: Sed sicut semper longa prosperitas ex abundantia securitatem, ex securitate abolitionem, ex abolitione abusionem creavit . . cf. 1083 D 1086 A u. ö.

[2] 1078 D. 1081 A 1091 C-D. 1092 A 1093 C-D u. ö.

[3] cf. etwa 1096 B: ex quibus is vobis venerabilior deus est, qui artificis manu melius expolitus: et hoc divinitas clarior, pictura si pulchrior.

[4] l. c. S. 252.

[5] incentor 1081 D 1099 D u. ö. assumptor 1159 B bacchator 1161 C u. a.

[6] abominatio 1088 A 1108 A 1119 C u. ö. examinatio z. B. 1073 C vulgatio 1133 A interminatio 1119 B usw.

[7] credulitas 1074 A u. ö. gentilitas 1071 C 1072 C u. ö. pluralitas 1111 C possibilitas und impossibilitas gehören zu den geläufigsten Worten 1073 C 1075 B usw.

[8] exoptabilis 1107 D, ineffabilis 1109 B 1128 A 1110 C u. ö. inscrutabilis 1136 A calcabilis 1137 D u. ä.

[9] Sehr häufig sind corruptibilis und incorruptibilis statt des klassischen incorruptus 1078 A 1082 C u. ö.

[10] credulitas = fides; cunctatio = dubitatio 1104 A/B: insinuatio = institutio, traditio, 1107 D 1144 B/C.

[11] Selbstverständlich ist das bei technischen Ausdrücken wie mathesis 1072 C 1098 A usw.; aber auch sonst: agon 1153 D. 1165 A.

häufig begegnet man dem Genetivus inhaerentiae [1]. Bemerkenswert ist ferner das öftere Eintreten eines Genetivs des Pronomen personale an Stelle des Possesivum [2]. Der Ablativus causalis und instrumentalis wird in den C. vielfach mit Hilfe von Präpositionen gebildet [3]. Seltener trifft man die Präposition an Stelle eines bloßen Ablativus separativus [4] und temporis [5]. Der Ablativus temporis begegnet häufig auch an Stelle eines Akkusativs [6]. Vereinzelt tritt die Präposition a vor einen Ablativus compara-

[1] argutiarum subtilitas 1074 A curationum remedia 1076 C veniae indulta 1077 C tempus aetatis 1079 C viae trames 1083 A clementiae lenitas 1083 D saeculorum tempora 1084 C ictus gladii ferientis 1085 A celebritas gaudii 1086 A paternae pietatis indulgentia 1086 D aetas saeculorum 1091 B beatitudinis gaudia 1095 A/B ausi praesumptio 1100 C lex praecepti 1100 D iubentis imperiis 1101 C ausum temeritatis 1102 C proverbii veteris sententia 1110 B informatio traditionis 1116 B medela salutaris poenitentiae 1120 B fides credulitatis 1122 B spei fiducia 1124 C talium prodigiorum portenta 1127 B molis pondus 1127 B sponsio propositi 1128 B statutorum edictis 1128 C splendor claritatis 1132 C fragilitatis infirmitatem 1142 B.

[2] in sui probatione 1076 A praesentiam sui salvator indulsit 1077 D sine sui iniuria superavit 1081 B in sui liberationem . . poscit 1085 C quae sui editione afferret 1088 B.

[3] per legem . . praeciperer 1074 C per phantasiam simulare 1080 A per lignum peccaverat 1081 B per vocationem Dei reliquit 1084 D poscere per luxuriam . . coepit 1087 D quos per vitia ceperint 1096 A per vitae blandimenta egit in crimina 1100 D u. ö.; Deus ex voluntate sua faciens 1078 A meritum veniae esset ex labore poenitentiae 1082/3 ex merito conversationis . . immortalitas redderetur 1083 C emissionem ex Dei auctoritate poscentem 1085 D qui iisdem ex arbitrio Dei praesint 1094 A u. ö.; qui hoc primum in sua liberatione monstrasset 1081 B in hoc aestimatio tua fallitur 1081 B in crucis afflixione divinitatem . . iniuriam pertulisse 1081 B in causa signi . . facere viderentur 1086 A in resurrectionis miraculo . . fidei meritum augeatur 1093 A u. ö.; cum perfidia . . diffitetur 1127 C; incorruptibilia de corruptibilium admiratione pensare 1094 D veniat de confessione gratulatio 1106 C nec de vocabulorum adiectione movearis 1112 A honorem parare de crimine 1127 A.

[4] Ut postremo quem tantis malorum passionibus sequimur . . ab his omnibus liberati . . 1104 A si ab omni corporis labe martyrii quempiam fervor absolvat 1142 B; dagegen: vastis gentilitatis erroribus liberi 1147 C u. ö.

[5] in sua . . . senectute . . nasciturum sibi filium 1084 D potuit . . sententia in prima statim transgressione compleri 1089 B Noe in diluvio . . Abraham in quadam vitiorum inundatione secernitur 1089 C.

[6] in qua quadraginta annis mansere 1086 D quadraginta diebus ac noctibus Dei tentus alloquio 1087 D u. ö.

tionis [1]. Schließlich sei noch das häufige Vorkommen des Ablativus etymologicus [2] erwähnt.

In dem Gebrauch der Pronomina bemerkt man ebenfalls verschiedene Eigentümlichkeiten der späteren Latinität. Ziemlich regellos ist die Verwendung von aliquis, das sich häufig in negativen Sätzen findet [3]. Bisweilen begegnet sui statt eius [4], toti für omnes [5], unus-alius für alter-alter [6]. An die afrikanische Latinität könnte vielleicht der häufige Gebrauch von iste für ille und hic [7] erinnern.

Weitere Eigentümlichkeiten des Spätlateins zeigt die Steigerung. Mehrere Male tritt der Komparativ an Stelle des Positivs [8]. Vereinzelt begegnet die Zusammenstellung eines Positivs und Komparativs oder Superlativs [9].

In der Verwendung des Substantivs und Adjektivs ist der häufige Gebrauch von Abstrakten an Stelle der Konkreten bemerkens-

[1] quaerere a te altiora desistens . . permitte 1106 B; a findet sich auch bei Vergleichen statt des klassischen ac oder et: Est et spiritus sanctus a patre similiter ac filio . . alius aestimandus 1144 D. Dieser Gebrauch ist besonders afrikanisch! (Vgl. Schmalz, Synt.[4] § 103 A 3.)

[2] confessionem non levi aestimatione pensare 1076 C simplici narratione contexere 1082 A simili falsitate decepit 1082 C publica adoratione veneramini 1096 C celeri indignatione festinat 1102 D observantia custodire 1107 D prompta annumeratione mutuare 1110 C clara integritate perluceant 1115 A ignorantiae excusatione defendi 1118 C temperat sancto moderamine 1134 C u. a.

[3] sed forte spernere aliquid de homine debuit qui ad edocendam humilitatem et patientiam veniebat? 1079 C. Non quod praeputium iustitiae praeiudicaret aut fidei vel aliquid superfluum in homine Deus creasset 1085 B u. ö.

[4] nec quod intra se est foris quaerit (fides) 1076 B rationem caelestium secretorum auctoris sui scientiae consilioque permitte 1106 B per eum factus es quem a se factis profane permiscere studes 1137 D.

[5] nec tota in spiritalibus experimenta quaerenda sunt 1104 B totis scripturarum voluminibus contineri 1113 A cf. 1151 D 1163 C.

[6] sciet aliquid unus, alio nesciente? 1138 B.

[7] dum ista sectantur 1098 B nam et infantibus translatio malis vitae istius melior etiam hoc praestat 1106 A cf. 1118 B 1118 C 1123 A 1123 C 1128 A 1138 A u. ö.

[8] ipsum aerem perniciosior halitus saepe corrumpit 1093 D et nisi summis cautius consistamus, excidimus 1101 D; cf. 1117 C (apertius) 1152 B (perditior).

[9] inferiores ac subditos 1104 D optima atque exoptabilis 1107 D ardui ac sublimioris praemii 1157 A.

wert[1]. Ferner ist hier das öftere Auftreten des Pluralis poeticus[2] sowie die Verwendung adjektivisch gedachter Substantiva auf -tor zu beachten[3].

Die Abundanz der Sprache, welche, wie der Gebrauch des Genetivus inh. und des Ablativus et. zeigte, den C. eigentümlich und welche vielfach als ein Merkmal der afrikanischen Latinität angesprochen wurde[4], läßt sich auch in der beliebten Koordination synonymer Substantiva erkennen, die, bisweilen mit einer leichten Nuancierung der Bedeutung, durch die Konjunktionen et, ac, aut oder vel verbunden werden[5]; ferner in der Verbindung von Substantiven mit gleichbedeutenden Adjektiven[6] und in der Zusammenstellung synonymer Adjektive[7]. Charakteristisch ist auch die nähere Umschreibung eines Substantivs durch ein zweites von allgemeinerer Bedeutung[8].

In dem Gebrauch der Partikeln und Konjunktionen fällt das öftere Vorkommen von et vor dem letzten Glied eines Polysyndeton auf[9], ferner die Abwechslung von aut und vel bei der

[1] Am häufigsten divinitas statt Deus 1085 A 1090 B 1095 A u. ö.; ferner credulitas statt creduli 1084 C/B paucitas 1085 B regionum nuditas 1087 A assiduitas lenitatis 1125 B subtilitas fraudis 1126 D stultitiae vilitas 1127 B u. a.

[2] incrementa 1078 B 1083 A successiones 1084 C plagarum diversitates 1086 A observantiae bonorum operum 1088 C cineres vel favillae 1092 B perfidiae 1138 D.

[3] auctorem Deum 1085 C conditor Deus 1097 D Hic . . praevius et suasor 1100 D cf. 1098 A 1138 A u. a.

[4] Der „tumor africus" läßt sich jedenfalls nicht mehr in dem beschränkten Sinn dieser Bezeichnung festhalten. Er ist mehr oder minder in der späteren Latinität zu Hause.

[5] credulitati . . et fidei 1076 B cineres vel favillae 1092 B definitio vel sententia 1094 C simulacra vel imagines 1096 C cognitio ac praescientia futurorum 1098 C u. a.

[6] saeva edicti violentia 1085 B exsequium funebre 1092 B infestans inimicus 1120 B impietas flagitiosa 1120 D copiosa multitudo 1136 A.

[7] exlusa exul et vacua 1071 C ad extremum mortuus 1073 B inops aut egena 1076 A manifesta et evidens ratio 1141 B.

[8] religionum sectas 1073 A credulitatis secta ibd. daemoniorum spiritus 1076 B u. ö. Bisweilen häufen sich solche Umschreibungen: sed vim severioris edicti temporis interpositione mollivit, ut meritum veniae esset ex labore poenitentiae ac lapsi observationem iustitiae vel posteros edocerent 1082/3 ita ut postea . . ardentium criminum labem diluvii infusio sola restingueret 1083 A.

[9] Z. B.: contradictio gentilium quia sit ab omni vera sapientia exclusa. exsul et vacua 1071 C humilitatem cognoscat. sentiat, patiatur et per-

Aufzählung mehrerer Möglichkeiten [1], sowie die Verwendung von itaque an zweiter Stelle [2]. Für numquid und numquidnam als einleitende Partikeln selbständiger Fragesätze hat der Verfasser der C. eine besondere Vorliebe [3]. Bemerkenswert ist auch der Gebrauch von utrum bei der eingliedrigen Frage [4], von an - vel si [5], ne - an [6], utrum - vel si [7] zur Einleitung der Doppelfrage. Vereinzelt steht ita vor dem Adjektiv [8].

Eine besondere Aufmerksamkeit beansprucht die Syntax der Tempora und Modi in den C. Die consecutio temporum zeigt bisweilen den freieren Gebrauch des Spätlateins [9]. Öfters trifft man auch jene modal unbestimmte Form des Futurums im Nebensatz, „welche bald als Futurum II, bald als Konjunktiv des Perfekt oder des Futurum II bezeichnet wird, welche aber in Wirklichkeit schon im Spätlatein dieselbe Funktion wie im Romanischen hatte, nämlich die eines Conditionalis der Gegenwart und Zukunft“ [10]. Am häufigsten begegnet dieser Gebrauch in Relativsätzen [11], seltener in

ferat? 1073 B desiderasse, flevisse in luctu, et gemuisse . . perscribitur 1079 D in largitatibus liber, in maiestate simplex et consentiens in patris ac filii voluntate 1134 C.

[1] Defunctorum . . animae . . vel in locis beatorum morantur . . aut venire ad superna prohibentur 1080 B si echo loquenti aut fontibus spuma vel vero lumini umbra coaequanda est 1081 A cf. 1096 B 1111 A u. ö.

[2] Iubente itaque Christo 1076 C Sic posito itaque homini . . datur facultas 1082 B Haec itaque Iudaei audiunt 1118 B cf. 1135 C 1136 B u. ö.

[3] Z. B. 1078 A 1081 A 1092 C 1101 D (dreimal) 1118 B (numquid non = nonne) 1138 B u. ö.

[4] discerneres, utrum fieri possit 1092 C.

[5] pande an sit tertia . . persona vel si ex usu . . nomen assumptum 1109 C.

[6] revela, Deusne an res aliqua Dei sit et munus divinitatis an plenitudo credendus 1110 B.

[7] confirma, utrum et Dominicae crucis praedicta sit passio vel si in aliquo legis veteris corpore . . indicia praenotantur 1116 A/B.

[8] Z. B. secta ita superflua et irrationabilis est 1073 A.

[9] debuit . . aetatis incrementa suscipere, ut simul et ea doceret quae facere homo possit 1078 B discerneres, utrum fieri possit 1092 C nisi vererer, non inquirerem quid hoc sit 1105 A ut concludi . . possit . . praestitit 1111 A.

[10] Vgl. Blase i. Archiv f. lat. Lex. u. Gram. X. S. 316 f.

[11] et solent edocti credere quod spreverint nescientes 1071 C quod humus non texerit, vires non habet renascendi 1091 D materiem quacumque deciderit, haec duo elementa conservant 1093 A contremiscit quidquid audierit 1159 C; cf. 1105 B praevaluerit 1110 B illustraverit u. ö. Die

Temporal-[1] und Bedingungssätzen[2]. In letzteren steht oft an Stelle des sog. Konj. Perf. oder zweiten Futurs in gleicher Bedeutung der Konj. des Präsens[3]. Eine Verschiebung im Gebrauch der Tempora zeigt sich, wie in der Latinität des 4. Jahrh. ziemlich allgemein, bei den mit esse zusammengesetzten Verbalformen. Neben dem Coniunct. Perf. Passivi — tus si(n)t begegnet völlig gleichwertig — tus fueri(n)t[4]. Ebenso trifft man den Infinitiv — tus fuisse statt — tus esse[5] des öfteren. Nur ausnahmsweise steht der Indik. des Perfekt — tus fuit[6]. Selten ist auch das Plusquamperfekt des Konjunktivs — tus fuisse(n)t für — tus esse(n)t[7], dagegen bildet das Plusquamperfekt des Aktivs — tus fuera(n)t geradezu die Regel, wenn freilich auch — tus erat noch nicht völlig verschwunden ist[8]. Vereinzelt begegnet die Verschiebung des alleinstehenden Hilfszeitwortes[9]. Bisweilen wird

---

Verwendung der zweiten Person in diesem Sinne, z. B. quae importune admoveris exuruntur 1101 D, kennt bereits das klassische Latein (vgl. Blase. Tempora und Modi bei Landgraf, Histor. Gram. III$_1$, 1913, S. 193/4). Übrigens ist die allmähliche Entwicklung zur konditionalen Bedeutung nicht immer so gut zu erkennen wie in den angeführten Beispielen, vergl. etwa: quod semel creaverit Deus, aut . . mutat aut . . 1100 A. quidquid religio vera deseruerit, superstitio profana sibi vindicat 1125 D u. ö.

[1] Z. B. postquam gravaverit, efficit pestilentem 1093 D.

[2] si quando altior aegris morbus inoleverit, aut . . viscera exusta torrentur ant . . pernicies resecatur 1080 B nisi putruerint semina. non resurgunt 1092 A.

[3] nec sufficit . . aggregare consensum, nisi et . . condemnent 1073 B facilius enim, si ratio suppetat, credi audita possunt 1074 B; cf. 1092 B: parum est . . nisi . . exornet 1112 B: nec potest . . esse . . nisi . . sit u. ö.

[4] ne id quod retectum expositione non fuerit, suppressum potius aestiment quam relictum 1135 B quae si fuerint repetita (peccata), reviviscunt 1142 B. Die Verschiebung findet sich auch bei Deponentia: Quamvis . . apostoli . . donum fuerint consecuti . . 1133 C/D.

[5] credibile est eum . . fuisse conceptum 1078 C si Deus fuisse mortuus . . non creditur 1090 B, cf. 1093 B: fuisse compositum 1118 A: dictum fuisse 1130 C: fuisse sublatum.

[6] Christus quia fuit mortuus Deus . . non aestimatur 1090 B.

[7] si institutus . . non fuisset . ., videretur 1085 C.

[8] z. B. dignatus fuerat 1079 C factum fuerat 1088 A factus fuerat 1100 C u. ö. Auch die erste Person kommt vor: qui ex infirmitate carnis mortuus fueram 1164 C.

[9] ut sit quod fuerat non potest facere? aut non . . difficilius est facere quod non fuerit 1091 C. Non enim fuerat necessarium . . loqui nisi ut . . monstraretur 1132 B.

auch das verschobene Plusquamperfekt von debere und habere gebraucht[1].

Die Freiheit und Beweglichkeit des Spätlateins läßt auch der Gebrauch der Modi erkennen. Schon oben konnte die Abwechslung der Modi in denselben oder in völlig koordinierten Sätzen festgestellt werden. Hier sei nur noch auf die öftere Verwendung des Indikativs in der indirekten Frage hingewiesen[2].

Auch der Gebrauch des Infinitivs zeigt die charakteristischen Merkmale des Spätlateins. So steht der Infinitiv nach den unpersönlichen Ausdrücken datur, est = πάρεστι[3], sufficit[4], während umgekehrt ut nach solchen Impersonalien steht, wo der Acc. c. Inf. erwartet würde[5]. Ebenso steht der Infinitiv nach den Verben compello[6], facio[7], permitto[8], praecipio = iubeo[9], postulo[10], exopto[11] und exigo[12]. Umgekehrt begegnet ut und quod nach Verben dicendi vel sentiendi[13].

Zum Schluß sei noch der Gebrauch von „constitutus" an Stelle des fehlenden Part. Präs. von esse in Participialkonstruktionen erwähnt[14].

[1] futuri praescius Deus nec malum creare debuerat nec . . efferre 1101 B. Quodsi . . Deus creare . . non debuit, ergo nec hominem facere . . debuerat 1102 A/B. At ubi lenius veris tempus afflavit, humor . . conscendit, candorem quem . . in ligno non habuerat . . creans 1091 C.

[2] primum mihi fidem pande quomodo Christum videri Deum vel Dei filium vultis 1074 A pande, quaeso, quae vis florere iniquos facit 1104 B (veritas) quae errantibus non solum in quo corrigi possunt, verum etiam in quo per semet depravantur ostendit 1115 A confirma . . . si mortis indicia praenotantur 1116 B.

[3] si diligere ac timere non cordi est 1088 C. Quantum intelligi datur 1111 A.

[4] nec sufficit . . aggregare 1073 B probasse sufficiat 1117 B. u. ö.

[5] decebat . . ., ut hoc esset 1078 B necesse est . . ut purgatio . . : careat 1091 A; cf. 1096 A 1115 B; consequens erit, ut . . expedias 1109 C u. ö. Übrigens begegnet auch necesse est mit A. c. I. Von einer feststehenden Regel kann hier nirgends die Rede sein.

[6] 1086 A 1090 B 1118 C u. ö.

[7] voluntas aut . . mereri faciet aut timeri 1105 A.

[8] 1086 A 1088 A 1097 C 1106 C. u. ö.

[9] nisi . . vitare praeciperer 1074 C nec fieri praeciperet 1078 B 1110 C u. ö.

[10] clarificari . . postulat 1137 C.

[11] si consolari exoptas 1107 B.

[12] servari . . exigeret 1090 C.

[13] Pone . . quod . . mortuorum favillae reparentur in corpora et . . reposcant 1092 B finge quod 1137 C taceo quod 1138 A u. ö. pone ut . . habeat 1079 B/C credo intelligas 1097 C cf. 1133 B u. ö.

[14] 1102 B 1113 B.

Es muß einer philologischen Spezialuntersuchung überlassen bleiben, diese und andere bemerkenswerte Einzelheiten noch sorgfältiger zusammenzustellen. Aber als Ergebnis der bisherigen Untersuchung wird sich soviel sagen lassen: es steht aus literarischen und sprachlichen Gründen nichts im Wege, in dem Verfasser der C. einen bedeutenden Schriftsteller zu vermuten, dessen verhältnismäßig reine Sprache eher dem 4. als dem 5. Jahrhundert zugewiesen werden dürfte [1].

2. Die sprachlichen Beziehungen zwischen den Consultationes und den beiden Schriften des Firmicus Maternus.

Morin hat zum Beweise seiner Annahme, Firmicus Maternus sei der Verfasser der C., eine lange Reihe zahlreicher Parallelen aus den C. und aus den beiden bisher bekannten Schriften des Firmicus zusammengestellt [2]. Es kann hier füglich auf diese Zusammenstellung verwiesen werden. Auf einige bei Morin nicht aufgezählte Parallelstellen darf hier vielleicht noch aufmerksam gemacht werden [3]:

C. 1071 C: introducta sciscitantis respondent. cf. M. 10_7: an sciscitanti . . . respondit.

C. 1072 C: ex multis atque inennarabilibus pauca et summa perstringet. 1089 B: si breviter summa perstringas.

[1] Morin versichert, daß er diesen Eindruck von Stil und Sprache stets gehabt habe, so oft er die Schrift gelesen habe: „Man fühlt, daß man nicht mehr an das 5. Jahrhundert denken darf, dem bisher diese Schrift allgemein zugewiesen wurde: alles deutet auf das 4. Jahrhundert hin, und zwar bevor dasselbe sich zu neigen begann. Dieses war der Eindruck, den diese Schrift, so oft ich die Gelegenheit fand, sie zu Gesicht zu bekommen, auf mich gemacht hat." (l. c. S. 231.) — Über die Heimat des Verfassers läßt sich, wie ich glaube, auf Grund seiner sprachlichen Eigenart nichts Bestimmtes sagen. Zwar könnte eine oder die andere Eigentümlichkeit an Afrika denken lassen, aber die Bemerkung der Prolegomena zur Migneausgabe: „Africanum dicam Zacchaeum ob styli affinitatem cum Africae scriptoribus" (1076 B) muß heute mit besonderer Vorsicht aufgenommen werden, nachdem so manche liebgewonnene Ansicht über „afrikanisches Latein" preisgegeben werden mußte.

[2] l. c. S. 233—239.

[3] R. = De errore profanarum religionum. (Die Zitate erfolgen, falls nicht anders bemerkt, nach Seite und Zeile der Ausgabe von K. Ziegler MCMVII Lipsiae.) M. = Matheseos libri VIII. (Die Zitate nach Seite und Zeile der Ausgabe von W. Kroll und F. Skutsch. Lipsiae MDCCCXCVII.)

cf. R. 19 17: brevi sermone perstringam. M. 5 24: brevi oratione perstrinximus 5 29: brevi oratione perstringere.

C. 1078 B: incrementa suscipere cf. M. 189 9: incrementa felicitatis accipient.

C. 1092 C: defunctorum cineres vel favillas cf. R. 37 6: in cineres favillasque servatur 53 5: in cinerem favillasque converso M. 33 15: in cinerem favillasque convertitur.

C. 1094 C: definitio vel sententia sit sequenda cf. M. 39 3: sententiarum definitionibus explicemus II 190 5: definitionum sententiis intimare.

C. 1095 A: nulla temporum varietate mutata cf. M. II 2 14: qui varietatem temporum ..... reddis. Hierzu vergleiche man die von Morin festgestellten Parallelen: C. 1154 A: sine ulla temporum mutatione und M. 95 44: temporum mutationem fecerunt.

C. 1089 D: assumptionem terreni corporis 1096 A: nec terreno corpore sensus includitur 1100 B: coelestes sensus intra corpora terrena gestamus. cf. M. 11 20: si (divinitas) in terreno corpore fuerit inclusa 16 30: terrenis corporibus divinus ille animus ..... infunditur cf. noch 17 15, II 281 11.

C. 1108 A: aut scelerum vindicem cf. M. II 310 6: vindices scelerum.

Bemerkenswert ist auch die Ähnlichkeit einzelner Pleonasmen:

C. 1076 C: curationum remedia cf. M. II 293 20: remedia valititudinis, II 261 18: remediis medicinae.

C. 1120 B: medelam salutaris cf. M. II 192 10. 314 3: salutare remedium.

C. 1120A: mutatio . . . versa est cf. M. II 126 1: mutatione convertunt.

Besonders auffallend scheint mir eine Wendung mit „fiducia". Während nämlich fiducia sich in C. des öfteren findet, begegnet man diesem Wort in M. überhaupt nicht und in R. nur einmal; aber dieses eine Mal steht es in einer pleonastischen Wendung, die an eine fast gleichlautende in C. erinnert: C. 1124 C: totius spei fiduciam cf. R. 60 7: fiduciam bonae spei.

Schließlich vergleiche man noch: C. 1153 B: vim ..... necessitatis und M. 23 25 und 25 24: vim fatalis necessitatis.

Eine besondere Beachtung verdient auch die häufige Verwendung einzelner Wörter wie „forma", „ratio", „ordo" u. ä. in den C. und in den beiden anderen Schriften. Die mit „ordo" gebildeten Wendungen sind besonders zahlreich. Außer den von Morin erwähnten Parallelen seien hier nur noch einige sich nahestehende Ausdrücke genannt:

C. 1111 B: ordo doctrinae 1113 B: ordo sermonum 1116 B: ordo ... eruditionis cf. R. 64 $_{20}$: ordo veritatis, M. 46 $_{12}$: ordo institutionis II 1 $_{12}$: ordo ... interpretationis 2 $_{17}$: ordo sermonis atque orationis.

Man wird Morin zugeben müssen, daß die phraseologische Übereinstimmung zwischen den C. und den bekannten Schriften des Firmicus sicherlich auffallend ist. Aber sie allein vermag, wie ich glaube, die Frage nach dem Verfasser der C. nicht zu entscheiden. Lexikographie und Syntax müssen vor allem gehört werden, wenn ein zuverlässiges Resultat erzielt werden soll. Wenden wir uns zunächst der ersteren zu!

H. Dressel[1] erwähnt in seinen lexikographischen Bemerkungen zu M. u. R. das seltene Auftreten von „ops" und seiner Derivate bei Firmicus. Diese Bemerkung trifft auf die C. nicht in gleichem Umfange zu. Während „inops" in R. überhaupt nicht und in M. nur einmal begegnet, findet man es mehrere Male in C.[2] Dieselbe Beobachtung gilt für „inopia", welches M. gar nicht und R. nur in einem Zitate aufweist[3]. „Opes" begegnet in M. etwas häufiger. Auch in den C. trifft man es einige Male[4]. „Copia", das sich in R. nur zweimal und in M. viermal findet, ist auch in C. selten[5]. Als Gegensatz zu „inopia" wird in C. bisweilen „abundantia" verwendet[6]. „Copiosus" begegnet zwar in M. des öfteren, nicht aber in R; in den C.[7] ist es ebenfalls selten. Alles in allem genommen, wird man also auch für C. einen ziemlich seltenen Gebrauch von „ops" und seiner Ableitungen feststellen können; aber das Verhältnis ist hier und in den beiden anderen Schriften nicht völlig entsprechend.

[1] Lex. Bemerkungen zu F. M., Progr. Zwickau 1882. Für den Nachweis der fraglichen Ausdrücke bei M. und R. vergleiche die Indices.

[2] So 1076 A 1104 C 1151 A.

[3] C. 1085 B 1153 B 1160 C.

[4] 1086 B 1104 C 1143 B 1165 B.

[5] 1104 B 1143 B 1155 A 1161 C.

[6] Z. B. 1085 B 1087 B 1087 D.

[7] 1082 B 1107 A 1136 A.

Das bei Firmicus beliebte Wort „commentum“ hat, wie Moore [1] nachweist, im Klassischen und auch später noch den Beigeschmack des Falschen. Bei Firmicus wird diese Nebenbedeutung schwankend. Wenigstens findet sich der Begriff in M. des öfteren ohne die fragliche Nebenbedeutung [2]. Die C. halten es in dieser Hinsicht ähnlich. Allerdings findet sich das Wort bei ihnen nur zweimal. Aber das eine Mal steht es zweifellos mit dem ungünstigen Nebensinn [3], das andere Mal ist es höchst wahrscheinlich indifferent gedacht und steht mit „sententia“ auf der gleichen Stufe [4].

Das Wort „liberi“ für Kinder ist bei Firmicus verschwunden [5], für das ganz kleine Kind gebraucht er durchweg „infans“; im übrigen ist die geläufige Bezeichnung der M. „filii“. Auch in R. findet sich filii zweimal in diesem Sinne [6]. Die C. haben einen ähnlichen Gebrauch. Für Kinder im allgemeinen verwenden sie „filii“ [7]; „infans“ steht durchweg für das neugeborene oder unmündige Kind [8]. Daneben wird aber auch „parvulus“ verwendet, das R. nur einmal in einem Zitate gebraucht [9].

Für „Nachkommenschaft“ ist in den C. ähnlich wie auch bei Firmicus das herrschende Wort „suboles“ [10]. Doch fehlt auch „progenies“ nicht wie in den beiden anderen Schriften [11].

Das Wort „poena“ für Strafe war bei dem Heiden Firmicus überaus selten [12]. Sehr oft findet man es dagegen in R. Dressel sieht den Grund darin, daß es Firmicus auch in christlichen Schriften sehr häufig angewendet fand, und zwar besonders für die göttliche Strafe. Immerhin steht „animadversio“, in M. das geläufigste Wort für Strafe, auch in R. noch zehnmal. In den C. aber ist „animad-

[1] H. Moore, J. Firm. Mat.. Der Heide und der Christ. Diss. München 1897. S. 13.

[2] cf. 21_{22} II 208_{10} u. ö.

[3] 1133 A: pravitatum commenta nudavit.

[4] 1076 B. Quid mihi varia daemonum pro omni ratione commenta (Aussagen) et volubilem incertorum spirituum pro tota fide niteris obiectare sententiam?

[5] cf. Dressel l. c. 2/3.

[6] cf. 31_1 48_8.

[7] Z. B. 1144 A.

[8] 1079 C 1105 A. C.

[9] C. 1105 C 1106 A.

[10] 1085 B 1121 A 1123 A 1123 C 1156 C.

[11] 1083 C 1083 C 1085 B.

[12] cf. Dressel l. c. 10/11.

versio" nahezu verschwunden[1], und „poena" ist an seine Stelle getreten.

„Conversatio", welches im klassischen Latein nur die Bedeutung „Verkehr" oder „Umgang mit jemandem" hatte[2], bedeutet schon in M. und ähnlich in R. soviel wie „Beruf", „Lebensweise" oder einfach soviel wie „vita". Dieser Gebrauch, der überhaupt dem Spätlatein geläufig ist, findet sich auch in C.[3]

Besonders auffallend ist bei Firmicus der seltene Gebrauch von „uti" und seiner Derivate. „Usus" findet sich in R. und M. je einmal. Gerade die umgekehrte Beobachtung läßt sich in den C. machen. Besonders „usus" ist überaus häufig.

Eine weitere Beobachtung Dressels, daß die Composita von ago (außer cogo) bei Firmicus überaus selten seien, würde für die C. nur in etwa zutreffen. So findet man des öfteren Redensarten in der Zusammensetzung mit „redigo"[4], deren R. keine und M. nur eine einzige aufweist[5]. Auch „perago" fehlt in den C. nicht völlig, wie in den beiden anderen Schriften. Freilich ist es außerordentlich selten[6]. Von allen übrigen Composita findet sich nur „exigo" des öfteren, und zwar übereinstimmend in allen drei Schriften.

Eine weitere Eigentümlichkeit des bei Firmicus herrschenden Sprachgebrauches ist die durchgängige Verwendung der nachklassischen Partizipialformen „absconsus" und „ostensus", welche allmählich die klassischen Formen „absconditus" und „ostentus" verdrängten[7]. Die C. verwenden die beiden Formen „ostensus" und „ostentus" nebeneinander[8].

Zeigen die bis jetzt erwähnten lexikographischen Eigentümlichkeiten des Firmicus mit denen der C. auch manche Übereinstimmung, so verlangen doch die bestehenden Verschiedenheiten eine große Vorsicht im Urteil. Man wird ferner beachten müssen, daß auch manche charakteristischen Merkmale — ich erinnere etwa an die eigenartige Verwendung von „licentia" bei F. im Sinne von Zügellosigkeit, vor allem aber an seine Gepflogenheit ad-

[1] Es steht 1125 B.

[2] cf. Dressel l. c. S. 16.

[3] 1106 A 1150 C 1152 B 1153 B u. ö.

[4] Redigo in abusionem 1125 B red. in communionem 1135 C r. in pulverem 1088 A 1166 A r. in potestatem 1161 D.

[5] M. 227 13: R. in custodiam.

[6] Z. B. 1118 B.

[7] cf. Moore l. c. 10/11.

[8] 1074 C: ostenta perquirere. Dagegen „ostensus" 1082 A 1105 A 1115 C.

verbialer Umschreibungen durch genus, ratio, oder sonst geeignete Substantive — in den C. nicht zu finden sind.

Außerdem trifft man eine lange Reihe mehrmals wiederkehrender Ausdrücke in den C., welche teilweise nur dem Spätlatein geläufig sind und sich in den beiden anerkannten Schriften des F. nicht finden[1]. Allerdings braucht diese Tatsache nicht notwendig gegen eine Abfassung der C. durch F. gedeutet zu werden. Denn zwischen der Entstehung von R. und der Abfassung der C. wird man zum mindesten eine Zwischenzeit von 12 Jahren annehmen müssen. Auch mußte die gründliche Kenntnis christlicher Schriften, welche der Verfasser der C. zweifellos besitzt, auf die Ausgestaltung seiner Sprache einen bedeutsamen Einfluß ausüben. Aber alles in allem genommen, wird schon die lexikographische Vergleichung eher gegen als für eine Abfassung der C. durch Firmicus entscheiden.

Dieses Urteil kann aber durch eine syntaktische Vergleichung, wie mir scheint, zur höchsten Wahrscheinlichkeit erhoben werden. Eine solche Vergleichung ist jetzt durch die dankenswerte Arbeit von Groehl[2] über die Syntax des Firmicus wesentlich erleichtert worden. Nur die wichtigsten Unterschiede, welche danach zwischen der Syntax des Firmicus und der oben festgestellten syntaktischen Eigenart der C. bestehen, seien hier angeführt. In dem Gebrauch der Präpositionen vor dem instrumentalen Ablativ von Sachbezeichnungen fällt in den C. das Fehlen von „a" auf, während „per", „de", „ex", „in" sich reichlich verwendet finden. Bei Firmicus ist diese Beobachtung nicht zu machen[3]. Die Präposition „circa" im Sinne von „de", „erga" ist bei Firmicus überaus häufig[4]. In den C. fehlt dieser Gebrauch, soweit ich sehe, vollständig. Charakteristisch für Firmicus ist die Verwendung von „merito" im Sinne von „causa" und „gratia"[5]. In den C. habe ich für diesen Gebrauch nur ein einziges Beispiel gefunden (1160 A). Bei Firmicus begegnet vielfach die Häufung von Pronomina „is idem", „hic idem", „hinc inde"[6]. Die C. bieten dafür keine Parallele. Das Pronomen „quis-

[1] Aus der langen Liste seien nur genannt: incentor, transgressio, abominatio, possibilitas, gentilitas, pluralitas, ineffabilis, corruptibilis, exoptabilis, calcabilis, signanter, indubitanter.

[2] Franc. Groehl: De syntaxi Firmiciana. Diss. Breslau 1918. Vgl. dazu Blase in der Berl. Philol. Wochenschrift 1918, Nr. 52 S. 1231 ff.

[3] cf. Groehl § 16.

[4] Ibd. § 25.

[5] § 27.

[6] § 28—30.

quam" ist in M. und R. fast verschwunden. Beinahe regelmäßig steht an seiner Stelle „aliquis". Dagegen zeigen die C. einen häufigen Gebrauch von „quisquam". Nur scheint das Gefühl für den Unterschied von „quisquam" und „aliquis" in den C. nicht mehr sehr lebhaft zu sein, da auch „aliquis", wie früher erwähnt, nicht selten in negativen Sätzen auftritt, ja „aliquis" und „quisquam" in demselben Satz ohne weiteres nebeneinander gestellt werden[1].

Wie die Häufung von Pronomina, so ist auch die Verbindung zweier Konjunktionen wie „et autem", „etiam et", vor allem aber „sed et" am Anfang einer Periode der Sprache des Firmicus geläufig[2]. Auch hier ist in den C. nichts Ähnliches festzustellen. Ebenso ist die Verbindung „et ipse" des öfteren in M. und R. zu finden[3], nicht aber in den C. Eine besondere Vorliebe zeigt Firmicus für „quatenus", das er durchweg in modalem Sinne verwendet[4]. Dagegen findet sich das Wort im Sprachschatz der C. überhaupt nicht. — Nach Blase[5] bilden die verschobenen Formen fuerat und fuisset bei Firmicus so die Regel, daß die mit erat und esset gebildeten Formen des Plusquamperf. Pass. überhaupt nicht vorkommen. Beide Beobachtungen treffen für die C. nicht zu[6]. Schließlich kennen die C. auch nicht die bei Firmicus so beliebte Verbindung des Part. Praes. in der coniugatio periphrastica mit erit und erunt[7].

Es mag hier genügen, die auffallendsten syntaktischen Verschiedenheiten zwischen M. und R. einerseits und den C. andererseits genannt zu haben. Wollte man auch auf die feineren Unterschiede achten[8], so würde sich der Gegensatz in der Syntax noch schärfer herausstellen. Aber das Gesagte reicht aus, um in Verbindung mit den lexikographischen Feststellungen eine Abfassung der C. durch Firmicus trotz der phraseologischen Ähnlichkeiten recht unwahrscheinlich zu machen.

[1] Eritne aliquis sacrae appellationis assumptor, aut quisquam mortalium mentiri se Dei filium poterit audere? 1159 B.

[2] Groehl. § 47—49.

[3] § 50.

[4] § 57.

[5] l. c. S. 1233/4.

[6] Z. B. erat . . factus 1080 C erat inserta 1084 C esset expositus 1085 C essent refecti 1087 D.

[7] Groehl § 73.

[8] Ich denke vor allem an die viel stärkere Ausprägung des Gen. inh., des Abl. et. und verwandter Erscheinungen bei F.

II. Kapitel.

Die theol. Methode der Consultationes und ihre erkenntnistheoretischen Voraussetzungen.

Das erste Buch der C. trägt vorwiegend apologetischen Charakter. Aber diese Apologetik unterscheidet sich wesentlich von der Art früherer Apologeten. Die Beweisführung der großen Apologeten des 2. und 3. Jahrhunderts gipfelte mehr oder weniger in dem Satz, daß das Christentum die höchste, allerdings göttlich geoffenbarte Philosophie sei. Es läßt sich kaum bestreiten, daß alle, auch Minucius und Tertullian nicht ausgenommen, mehr die formelle als die materielle Seite der Offenbarung ins Auge gefaßt haben. Die Offenbarung war, wenigstens für ihren apologetischen Standpunkt, vor allem das göttliche Licht, in dessen Klarheit die Vernunft zur vollen, in ihr selbst verborgenen Erkenntnis erwachte[1].

Auch die Apologie eines Arnobius und Lactantius zeigt in dieser Beziehung noch keinen wesentlich veränderten Standpunkt. Allerdings war Arnobius kein Freund der Philosophie. Er beschließt seine eigentliche Apologie mit einer Berufung an den Glauben und mit einem Verzicht auf die Ansprüche der Vernunft[2]. Aber für ihn ersetzte der Glaube nur die Mangelhaftigkeit unserer verderbten natürlichen Erkenntnis. Bei Lactantius wendet sich das apologetische Interesse wohl in höherem Maße den positiven christlichen Wahrheiten zu. Aber das beweist nicht, daß er auf den materiell übernatürlichen Charakter des Christentums einen größeren Wert gelegt hätte. Er hat noch nachdrücklicher als die älteren Apologeten die Gleichung zwischen Religion und Philosophie vollzogen[3]. Ihnen allen galt das Christentum als die echte Lebensweisheit gegenüber der bunten Mannigfaltigkeit philosophischer

[1] Das besagt natürlich keineswegs, daß sie das Christentum nicht auch als materiell übernatürlich erkannt hätten. cf. Tixeront-Ziesché, DG. I. Breslau 1913, S. 260 ff.

[2] Adv. nationes II. 78.

[3] Div. Instit. IV. 4.

Systeme, ohne daß seine höhere Erkenntnis- und Lebenssphäre dabei besonders berücksichtigt wurde.

Wesentlich anders gestaltet sich die Apologetik der C. Für sie gehört das Christentum durchaus einer höheren Erkenntnissphäre an. Man kann seinen Inhalt nicht einfach demonstrieren, man muß ihn glauben. Nur „durch den Glauben vermag die menschliche Vernunft zu erkennen, was über sie selbst hinausliegt und an das Göttliche heranreicht“ [1]. Mit den Voraussetzungen heidnisch-stoischer Philosophie, wonach „der Weise nichts mutmaßen und glauben, nichts Verborgenes und Unbekanntes dulden darf, sondern alles aus sich selbst wissen muß“, ist eine Verständigung schlechthin unmöglich [2].

Allein dieser Glaube schmälert nicht die Rechte der Vernunft. Läßt sich der Offenbarungsinhalt auch nicht schlechthin beweisen, so läßt sich doch seine Vernunftgemäßheit dartun. Gerade in dem Nachweise, daß die meistbekämpften christlichen Wahrheiten auch vor dem Richterstuhle der Vernunft bestehen können, erblickt der Verfasser seine apologetische Aufgabe. Diese Apologetik ist also vorwiegend negativ. Sie beabsichtigt weniger, durch Nachweis der Praeambula fidei — diese bleiben natürlich nicht völlig unberücksichtigt — die Glaubenspflicht zu begründen, als durch Beseitigung naheliegender Denkschwierigkeiten ihre Erfüllung zu erleichtern.

Es ist verständlich, daß eine solche Apologetik auch ein geläutertes Heidentum voraussetzt, das sich bereits in der Vorstellungswelt des christlichen Monotheismus zurechtfindet. Der heidnische Götterglaube wagt sich in der Diskussion nur schüchtern hervor und stützt sich recht zaghaft auf seine alten Traditionen [3]. Dagegen baut Apollonius gerade auf die monotheistischen Voraussetzungen des Christentums seine Argumente [4]. Ebenso nimmt er widerspruchslos die Beweisführung des Zacchaeus an, die aus dem göttlichen Wesen, besonders aus dessen unbeschränkter Allmacht ihre Schlüsse zieht [5].

---

[1] 1078 C.

[2] 1073 C.

[3] Nos enim eorum simulacra vel imagines adoramus quos vel vera religione deos credimus vel antiquorum traditionibus docti deos non esse nescimus 1096 C.

[4] sicut ea quae velit Deum posse, ambigi non potest; ita eum nolle contraria ac se indigna perspicuum 1077 C cf. 1078 A C 1079 A u. ö.

[5] cf. 1077 B 1079 C: Pone, ut ita se Christi divinitas et nativitas habeat, quia propter Deum, quem rationi semper immisces, etiam virginem parere potuisse iudicandum est; u. o.

Man begegnet darum auch keiner eingehenden Polemik gegen den Polytheismus; höchstens daß die heidnisch-philosophischen Ansichten über das Wesen der Seele und die Ewigkeit der Welt zurückgewiesen werden. Im Mittelpunkt der Diskussion stehen vielmehr die christlichen Grunddogmen von der göttlichen Vorsehung, dem Sündenfall, der Erlösung und der allgemeinen Auferstehung. Dabei ist die interessante Problemstellung beachtenswert, welche bisweilen fast scholastisch anmutet: Wie kann Christus Gott und Mensch zugleich sein, und welche Notwendigkeit bestand für Gott, als Mensch auf Erden zu erscheinen? Warum hat Gott ausgerechnet unsere gebrechliche Menschennatur angenommen und sich einer menschlichen Geburt unterzogen? Wie läßt sich eine Jungfrauengeburt ohne inneren Widerspruch denken? Oder man findet Fragen wie diese: Kann sich ein gütiger und leidenschaftsloser Gott über den Sündenfall derart erzürnen, wie es die Schrift uns glauben läßt? Wozu bedurfte es noch eines positiven göttlichen Gesetzes, wenn das Naturgesetz an sich genügend ist? Warum hat sich Christi Ankunft so lange verzögert, wenn sie für das Heil des Menschengeschlechtes unbedingt notwendig war? Fast im Stile moderner Einwände werden Schwierigkeiten vorgebracht wie folgende: Wie konnte der gütige und weise Gott überhaupt einen Teufel erschaffen? Warum verhindert Gott nicht nachträglich, daß Satan den menschlichen Seelen Schaden zufügt? Wie ist eine Auferstehung des Fleisches möglich, wenn der Staub so vieler Menschenleiber schon längst in alle Winde verstreut ist? Wie kann diese Welt dereinst vergehen und eine wesentlich anders geartete an ihre Stelle treten? Man sieht, das sind Fragen, welche auch unserem Denken naheliegen. Sie gehen auf die Grunddogmen des Christentums, ohne den materiell übernatürlichen Charakter der Offenbarung aus dem Auge zu verlieren.

Mit Hilfe des Vernunftargumentes, der „ratio", kann also die Glaubensautorität unterstützt werden. Diese „ratio", welche zunächst eine apologetische Aufgabe erfüllt, führt naturgemäß auch zu einem tieferen Verständnis des Dogmas. Aber die so gewonnene positive Erkenntnis ist und bleibt durch die Offenbarung veranlaßt und bedingt. Und selbst wenn die Vernunft nachträglich die eine oder andere Wahrheit völlig zu begreifen vermöchte, so bleibt doch das Christentum als Ganzes nach den C. unbeweisbar. Es behält stets seine undurchdringlichen Rätsel und Geheimnisse. Die Art des rechten Christen ist es, Gott seine Geheimnisse zu überlassen und

sich im Wissen um göttliche Dinge zu bescheiden[1]. In diesem Sinne hatte es der Verfasser schon im apologetischen Teil seines Werkes als den obersten Grundsatz jeder religiösen Erkenntnis ausgesprochen: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen." Dieser Satz galt ihm als „absolut" und „sicher" wie ein Axiom[2]. Wie in einer scholastischen Formel hat er ihn noch einmal wiederholt: „Intellectus fidem sequitur"[3].

Dieses Axiom, das bereits für die apologetischen Ausführungen maßgebend war, bestimmt erst recht die Methode der positiven Darstellung, welche im zweiten und dritten Buche geboten wird. Aber hier mußten die vorgetragenen Lehren auch als Glaubenswahrheiten nachgewiesen werden. So bieten die „auctoritates", welche die Schrift liefert, das erste und wichtigste Argument. Die „ratio" wird nicht ausgeschaltet, aber sie kann nicht mehr dieselbe Bedeutung beanspruchen wie im apologetischen Teile. Naturgemäß verliert sie ihre Selbständigkeit und tritt mit dem Schriftargument in engste Verbindung. Häufig stellt sie sich als eine dialektische Verständlichung des Bibelzitates dar.

Im großen und ganzen ist also die dogmatische Methode, welche Tertullian begründet hatte, auch für die C. maßgebend gewesen. Selbst das grundlegende theologische Erkenntnisprinzip: „intellectus fidem sequitur" findet sich dem Sinne nach bereits bei Tertullian[4]. Aber trotzdem hat der Verfasser der C. der „ratio" in der positiven Glaubenslehre die Schranken weit enger gezogen als etwa Tertullian. Wenigstens mahnt er immer und immer wieder, von höheren Erkenntnissen abzustehen und sich mit dem überlieferten Glauben zu begnügen[5].

Das war vor allem mit Bezug auf die Geheimnisse im strengen Sinne und speziell mit Bezug auf das Trinitäts-Dogma gesagt. Der Verfasser hat gewiß nicht verkannt, daß schon die über-

[1] Nam licet nunc plura cognoveris, et de interioribus fidei aliqua supersint: non tamen putes omnia hominem scire posse quae Dei sunt, nisi quae aut scire hominem ipse perdocuit, aut intelligere divina aspiratione permisit. 1106 B/C.

[2] 1077 B: absoluta est . . et certa sententia: Nisi credideritis, non intelligetis.

[3] 1078 C.

[4] rationem traditioni et consuetudini et fidei patrocinaturam . . perspicies. Cor. mil. 4. cf. de resurr. 3. cf. Esser: Seelenlehre Tertullians. 1893. S. 16.

[5] 1106 B 1145 B u. ö.

lieferten theologischen Formeln nicht ohne Reflexion aufgestellt wurden, noch ohne sie begriffen werden konnten. Aber was er scheute, war die selbständige, über die gegebenen Formeln hinausdrängende Spekulation. Die Unbegreiflichkeit des Geheimnisses sollte mit allem Nachdruck geltend gemacht werden. Darum erinnert er daran, daß auch nach erfolgter Offenbarung unsere Gotteserkenntnis durch die Enge der menschlichen Sprache beschränkt bleibe, die noch weniger wie der Geist das Wesen des Göttlichen zu erfassen vermöge. Unser Erkennen bleibt Stückwerk, auch wenn sich die Gottheit unter Namen und Personen dem gläubigen Denken geoffenbart hat[1]. Dennoch ist die Glaubenserkenntnis eine rechte und wahre Erkenntnis. Der Verfasser der C. ist kein Nominalist, mag er gleichwohl in seiner mystischen Art[2] dem gläubigen Schauen vor dem sprachlich vermittelten Erkennen den Vorzug gegeben haben[3]. Er tut jedenfalls sein Bestes, um den Glaubensinhalt möglichst genau zu formulieren. Gewiß hat er sich dabei an längst überlieferte Formeln angelehnt. Das beweist schon die Sicherheit, mit der er sie vorbringt. Aber ebenso bestimmt wird man annehmen dürfen, daß er in seiner Umschreibung und Erklärung des Vorgefundenen noch des Eigenen genug gegeben hat, zumal er die Schwierigkeit der selbständigen Darstellung ausdrücklich hervorhebt. Man muß auf alle Fälle die theologische Gewandtheit anerkennen, mit der er die kirchliche Lehre selbst in den schwierigsten Punkten zur Darstellung bringt. Der Verfasser konnte mit Recht von seinen Auseinandersetzungen behaupten: „Haec est fides plena, haec nostra credulitas." Er hat damit zugleich die unmittelbaren Quellen seiner theologischen Darstellung bezeichnet: das lebendige Wort des „allgemeinen Glaubens"[4].

[1] Inennarabilis enim divinitas, non ut concludi aut apprehendi vel vocabulis possit, intra nomina personasque se praestitit; sed ut quod erat, esse et nosceretur, intelligentiam sui ex parte quam capere human sermonis angustiae praevalebant, credentibus dedit 1111 A.

[2] „intelligere divina aspiratione" 1106 C.

[3] „et fide magis est intuenda quam verbis" 1110 C.

[4] Über d. „fides catholica" s. d. folg. Kapitel.

III. Kapitel.

Die Autoritäten.

1. Die Tradition.

Die „credulitas catholica“ stammt aus der Überlieferung. „Überlieferung“ im allgemeinen ist für den Verfasser der C. das Weitergeben feststehender Lehrstücke von Hand zu Hand. Als solche ist sie das gewöhnliche Mittel aller gläubigen Erkenntnis. So heißt die Belehrung, welche Apollonius von dem Christen Zacchaeus empfängt, mit Vorliebe „traditio“ [1]. Gleichzeitig aber wird das Wort auch im passiven Sinne verwendet. Es bedeutet dann den Inhalt der Überlieferung selbst, das überlieferte Glaubensgut. In diesem Sinne sind die Begriffe „traditio“ und „traditiones“ der Terminologie der C. überaus geläufig. Beide verhalten sich zueinander wie das Ganze zu den Teilen. Es ist bemerkenswert, daß nicht nur die wahre Religion — das ganze Christentum heißt einfach „traditio“ [2] — sondern auch die häretischen und schismatischen Sekten ihre Tradition und ihre Traditionen haben. So ist beispielsweise die Rede von der „abscheulichen Tradition offenkundiger Schlechtigkeit“ [3], von der „Verkehrtheit der häretischen Tradition“ [4], von der „sakrilegischen Tradition“ der Sabellianer [5], von der „Tradition einer verbrecherischen Auslegung“ [6], von den „Überlieferungen der Gottlosen“ [7] und von den „hinterlistigen Überlieferungen der Arianer“ [8]. Aber diese häretische Tradition ist die Abkehr vom Glauben und ein Blendwerk des Teufels. Sie ist im Grunde nur Schein und Täuschung. Zwar stellt sie sich

[1] cf. 1109 C 1111 A 1116 B.
[2] cf. 1073 C.
[3] 1126 D.
[4] cf. 1131 A.
[5] 1135 A.
[6] 1139 B.
[7] 1133 B.
[8] 1136 C.

derart als die Nachäffung der echten Tradition dar, daß auch sie ihren Anhängern wie eine objektive Glaubensnorm gilt. Glauben doch selbst die Häretiker ihre Häretiker zu haben![1] Aber im Grunde ist ihre Tradition nur die private Meinung abtrünnig gewordener Lehrer. Schon darin zeigt sich die ganze Verblendung der Häretiker, daß sie nicht einmal aus dem Namen ihrer Sekten, die sich nicht mehr nach Christus, sondern nach ihren eigenen Sektenhäuptern bezeichnen, zu erkennen vermögen, daß sie das wahre Christentum verloren haben[2].

Wie könnte es auch eine Tradition geben, die nicht mit der „fides"[3], der „credulitas catholica"[4] identisch wäre? Den bunten Irrtümern der Häretiker gegenüber steht „die Unverfälschtheit des katholischen Glaubens"[5]. Diese Unversehrtheit des katholischen Glaubens ist für die C. eine selbstverständliche Voraussetzung. Denn dieser Glaube allein deckt sich vollkommen mit der göttlichen Lehrverkündigung[6] und mit der Tradition der Apostel. Indem sich die Irrgläubigen von diesem Glauben lossagten, haben sie die apostolische Tradition verlassen[7]. Zugleich entspricht nur der katholische Glaube der Tradition der Väter[8]. Denn in den Überlieferungen der Väter ist der von den Aposteln überkommene

[1] 1126 D: ita miseros evidentium pravitatum detestanda traditio a fide avertendo caecavit, sic denique in sensus percuntium subtilitas se diabolicae fraudis immersit, ut etiam haeretici haereticos habere se credant.

[2] 1127 A.

[3] Die „fides" schlechthin bezeichnet dem Verfasser den wahren Glauben im Gegensatz zur Häresie. Im wesentlichen gilt Trinitätslehre und Christologie bis gegen Ende des 4. Jahrh. allgemein als die „fides".

[4] 1139 B u. ö. „Fides" und „credulitas" scheinen mit einer leichten Verschiebung der Bedeutung gebraucht. Fides dürfte mehr den objektiven Glaubensinhalt, credulitas mehr das subjektive Bekenntnis zu demselben bezeichnen. cf: si credulitati nostrae et fidei derogatis, diis saltem vestris credite 1076 B cum et fidelium credulitas coelestibus confirmetur exemplis 1109 A mihi a te exacta confessio est et tota in trinitatem missa credulitas 1109 C Haec fides plena, haec nostra credulitas 1110 D. Daher auch die Verbindung: Quae in fide evangelicae credulitatis impleta 1122 B. Über die Verwendung des Begriffes im subj. Sinn s. u. Kap. IX.

[5] 1128 B: solam catholicae fidei integritatem manere cf. 1107 A: Christianis fidei integritas; 1147 C.

[6] 1107 D: fidei vota . . aut . . divinae praedicationis terminos.

[7] 1126 D: hi itaque traditionem apostolicam relinquentes magistros perfidiae sunt secuti et nomen religionis mutavere cum sensu.

[8] 1146 D servatam patrum traditionibus fidem.

Glaube unversehrt bewahrt worden. So steht die Gleichung zwischen göttlichem Kerygma, apostolischer Tradition, Väterüberlieferung und atholischem Glauben für den Verfasser der C. außer allem Zweifel.

Aber damit war die Frage noch nicht beantwortet, was zum Inhalt des katholischen Glaubens und damit auch zum Inhalt der apostolischen Tradition gehöre. Daß dieser Inhalt wörtlich in der Heiligen Schrift enthalten sei, konnten die C. natürlich nicht behaupten[1]. Doch haben sie auch keine allgemeinen Normen zur Ermittlung des Glaubensinhaltes gegeben, wie sie später etwa Vincenz von Lerin aufgestellt hat. Allerdings mag der nachdrücklichen Betonung der „unitas fidei" und der „credulitas catholica" schon kein ähnlicher Gedanke zugrunde liegen. Die Theologie der C. scheint jedoch für die bewußte Reflexion auf diese organische Glaubensregel noch nicht reif gewesen zu sein. Vielmehr dürfte für sie zunächst das Symbol, die mechanische Glaubensnorm, als das praktische Mittel zur Erkenntnis und zur Feststellung des Glaubensinhaltes in Frage kommen.

Seit Tertullian und Cyprian hatte man sich daran gewöhnt, im Glaubensbegriff den Gesetzescharakter besonders hervorzuheben und deswegen mehr und mehr im Symbol eine entsprechende Formulierung dieser „lex fidei" zu erblicken[2]. Auch dem Verfasser der C. ist eine solche Betrachtungsweise geläufig. Nach ihm erkennen wir Gott im Neuen Bunde ähnlich wie im Alten durch

[1] Über das Verhältnis von Schrift und Tradition s. u.

[2] Die Behauptung Harnacks u. a., wonach die „regula fidei" schlechthin das Symbol bedeutet habe, scheint mir nicht einmal für Tertullian zuzutreffen, der gewiß auch das Symbol so zu bezeichnen pflegte (cf. Harnack, Dogmengeschichte I. Bd. S. 363 ff. Auch katholische Gelehrte, wie Tixeront, Dogmengeschichte, S. 394, vertreten dieselbe Auffassung. Die Grundbedeutung ist das nicht. Die „regula fidei" bedeutet auch bei Tertullian (ebenso bei Irenäus) die mündliche Überlieferung im Gegensatz zur Schrift (z. B. De praescr. 44: semel evangelium et eiusdem regulae doctrinam apostolis meis delegaveram. 14: fides, inquit, tua te salvum facit, non exercitatio scripturarum; fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis. De carne Chr. 6: alterius regulae fides. Besonders deutlich de praescr. 37: Si haec ita se habent, ut veritas nobis adiudicetur quicunque in ea regula incedimus, quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit . .). Die Bezeichnung konnte dann auf das Taufbekenntnis übertragen werden, insofern dieses einem wesentlichen Stück der Tradition, der Glaubenslehre (im Gegensatz zur Sittenlehre, Liturgie und Disziplin), den kürzesten Ausdruck verlieh. Ähnlich urteilt Seeberg: DG I, 302 ff. cf. M. Winkler, Traditionsbegriff d. Urchristentums. München 1897 S. 67—80; 107—125.

das Gesetz [1]. Das Gesetz des Neuen Bundes ist das Gesetz des Glaubens. Der Glaube ist im gleichen Sinne feststehende Satzung, wie es die sittlichen Vorschriften sind [2]. Beide zusammen sind die „lex catholica" schlechthin [3]. Wie aber das Gesetz nicht ohne eine scharfe Formulierung denkbar ist, so das Glaubensgesetz nicht ohne das Symbol. Auch für die C. ist es selbstverständlich, daß man den unverfälschten Glauben am besten in symbolischer Form bewahren könne. Das Symbol ist ihnen darum das entscheidende Kennzeichen des Christen. Man darf jemanden solange nicht zu den Häretikern zählen, als er noch an dem katholischen Bekenntnisse festhält [4]. Es waren symbolische, freilich theologisch interpretierte Formeln, von denen der Verfasser schon zu Beginn seiner dogmatischen Darstellung versichert: „Haec fides plena, haec nostra credulitas" [5], und man glaubt, noch die alte Hochschätzung des Bekenntnisses als praktischer Glaubensnorm in den Worten wiederklingen zu hören, welche die Mitteilung eines Symbols an den bekehrten Apollonius begleiten. Das hier mitgeteilte Symbol ist nach den C. der kurze Beschluß des Glaubens [6]. Es umfaßt den „Körper des gesamten Glaubens" [7] und bietet die „Summe der göttlichen Sakramente" [8]. Wir müssen alle Kräfte des Leibes und der Seele daranwagen, wenn es gilt, das Bekenntnis und damit

[1] Videto enim, quantos anterior illius (Christi) salvasset adventus, plures certe quam nunc faciet, cum a fide invenerit alienos, posterior perdidisset . . parque in desperationem perpetuitatis esse expectatio potest, Deum per legem scire et nolle iustitiam, quam ea agere quae iustitiae videantur, et Deum per legem nolle cognoscere. 1090 C.

[2] 1147 C: alia tamen ordinatio credulitatis, alia vitae est.

[3] verisimile non videtur, ut diabolicae fraudis reliquiae vix adhuc dum in paucissimis residentes, in legem iterum catholicam convalescant 1159 B. Antichristum . . in orbis excidium legemque catholicam saevaturum . . 1161 B. Beide Male lex cath. = religio cath.

[4] 1139 C: non tamen haereticis coaequandi, quia non a confessione catholica, sed a caritate dissentiunt.

[5] Sie lauten: Deus unus est, et quamlibet personis ac nominibus distincta sit Trinitas, a se tamen atque a sua aeternitate non distat, sed manens ante saecula divinitas in Patre ac Filio et sancto Spiritu vere ac proprie creditur una atque eadem, nec dividi nostris interpretationibus potest, nec rursum versa in unius personam Trinitate confundi. 1110 C/D.

[6] 1146 B.

[7] „totius credulitatis corpus amplectens" 1144 B. Der Ausdruck erinnert an den „Körper der Wahrheit" bei Irenäus, welcher ebenfalls wie hier mit „traditio" gleichbedeutend ist. Epideix. 1.

[8] „sacramentorum enumeres fastigia divinorum" 1144 B.

den Glauben zu bewahren [1]. Darüber hinaus wird aber auch nichts gefordert. Es genügt, die Lehren der Glaubensregel [2] zu bewahren, welche im Symbol enthalten sind.[3] Im Symbol besitzen wir jedenfalls „die heilige Ordnung des gesamten Glaubens" und eine untrügliche Richtschnur gegenüber dem bunten Gemisch häretischer Meinungen [4].

Glaube und Bekenntnis gehören also aufs engste zusammen. Im Symbol als einer autoritativen Formel findet sich gleichsam der Extrakt der gesamten „fides" beschlossen. Aber dieses Symbol — und das ist entscheidend — ist bei den C. nicht mehr eine kurze knappe Formel, die sich im wesentlichen mit dem apostolischen Symbolum deckt. Das Symbol, auf welches der Christ Zacchaeus den bekehrten Apollonius verpflichtet [5], ist vielmehr eine Privat-

[1] Tu autem haec toto mentis et corporis labore custodiens nunquam fidem, nunquam deseras confessionem 1145 B.

[2] Daß Canon auch in den C. nicht schlechthin das Symbol, sondern die Tradition im Gegensatze zur Schrift bedeutet, ergibt sich aus der Gegenüberstellung: canonicis inhaerere doctrinis et . . ea tantum non ignorare quae scripta sunt . . 1145 C.

[3] Ne licitis excedas, dum sectaris illicita . . 1145 B. Ergo sufficiat canonicis inhaerere doctrinis 1145 C.

[4] Sed ne aliquis ex varietate sensuum scrupulus, ne qua ex responsionum pluralitate ambiguitas excitetur: totius fidei sacrum ordinem tenens, semper haec recoles 1144 C.

[5] Unus est Deus Pater, qui semper hoc habuit speciale quod Pater est, non recipiens ulla, sed a se proferens omnia: inconvertibilis, invisibilis, inaestimabilis, aeternus. Est igitur et Filius nomine atque persona, non substantia, a Patre distinctus, plenae maiestatis ut genitor, perfectus perinde et sempiternus; nec secundum perfidorum opiniones a tempore credendus est quia natus est; sed cum Patre ante tempora manens, nobis ex tempore assumpti Salvatoris ostensus: unus nunc idemque mansurus et credendus est et confitendus; quoniam manifesta eius divinitas non admittit, ut aliquando non fuerit; nec rursum verae carnis assumptio patitur, ut sancti Spiritus cretione(?) cessante natus ex Virgine non credatur. Est et Spiritus sanctus a Patre similiter ac Filio, persona tantum et nomine, non maiestate aut substantia alius aestimandus: non genitus ut Filius, sed a Patre procedens, virtutis, divinitatis, honoris, perinde ac voluntatis eiusdem, idem semper quod Pater ac Filius faciens atque idem praestans: informator sapientiae, fidei dator, largitor munerum, sanctificationis indultor, remissor criminum, gratiarum divisor, Patrique semper ac Filio omni operum bonitate permixtus; nec creatus aliquando, sed creans semper. Hunc perpetuo credi et confiteri, adorari, colique ac metui convenit; summaque cordis puritate sic diligi, ut sicut idem in Patre semper ac Filio est, ita in eo Patris ac Filii plenitudo credatur. — Das vorstehende Symbol verdiente, wie schon Morin bemerkt, in die Sammlung der Symbole von Hahn aufgenommen zu werden.

arbeit des Verfassers, der nur noch äußerlich das alte Schema zugrunde liegt. Es ist eine durchaus korrekte, aber völlig freie theologische Interpretation des Taufbekenntnisses. Und das bezeichnet die bedeutsame Wendung, welche in der Wertung des Symbols während der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts im Abendlande vor sich gegangen war. Darin zeigt sich die alte Hochschätzung des Taufbekenntnisses, daß man überhaupt noch die Form eines geheiligten Schemas wählte, um die Geheimnisse des Glaubens zu vermitteln. Aber man fühlte zugleich, daß die kurzen Formeln des apostolischen Symbolums dem Fortschritt der dogmatischen Entwickelung und dem Ansturm häretischer Sonderlehren nicht mehr genügten. Man wollte die Autorität des alten Bekenntnisses und zugleich die Sicherheit ausgeprägter theologischer Formeln. So vollzog sich zunächst in privaten Kreisen, was der offiziellen Kirche des Orients bereits geläufig war[1]. Die Hochschätzung des alten Symbols, das den praktischen Zwecken nicht mehr zu genügen schien, führte zur Herstellung privater theologisch interpretierter Bekenntnisse. Wir stehen in jener symbolbildenden Periode, aus der auch das Athanasianum hervorgegangen ist. Wie wenig man sich durch die alten Formeln hierbei beengt fühlte, beweisen z. B. die Bekenntnisse eines Phoebadius[2], Victricius von Rotomagum[3], Leporius u. a. Trotzdem legte man ihnen, wie die C. zeigen, etwas von dem Charakter eines offiziellen Bekenntnisses bei. Das ist begreiflich genug. Waren es doch stehende, allgemein anerkannte theologische Formeln, die man zu ihrer Abfassung verwandte, und war man sich doch bewußt, auch in ihnen noch die „sacramenta fidei" verwahrt zu sehen![4] Die Würde des Inhaltes übertrug sich von selbst auf die ihn garantierende Form.

[1] Eine umfangreiche theologische Interpretation des Taufbekenntnisses findet sich schon bei dem außerhalb der abendländischen Entwickelung stehenden Hippolyt. cf. Seeberg I S. 305 ff.

[2] cf. Hahn, Bibl. der Symbole d. alten Kirche, Breslau 1897, S. 258.

[3] cf. Kattenbusch, Das apostolische Symbol, Lpz. 1894, I S. 174 f.

[4] Eine magische Wertung des Symbols konnte das freilich nicht sein, und eine solche haben auch die früheren Jahrhunderte, selbst Tertullian, nicht gekannt. „Sacramentum" war ihnen der Glaube als übernatürliches Heiligungsmittel und undurchdringliche Wahrheit zugleich: das Symbol war „sacramentum" nur im abgeleiteten Sinne, insofern es den kurzen Inbegriff des heilbringenden Glaubens übermittelte. Die Ansicht Kattenbuschs, welche dem gesprochenen Symbol an sich gleichsam als einem „opus operatum" einen sakramentalen Charakter zuweisen möchte, beruht im Grunde auf der bereits gekennzeichneten Mißdeutung

Der Terminus technicus für das Symbol lautet bei den C. „confessio“ [1]. Man trifft ihn in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts häufiger. Ob auch „conclusio“ als technischer Ausdruck empfunden wurde [2], läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Es ist jedenfalls bemerkenswert, daß beide Ausdrücke sich auch in einer sehr alten Taufansprache finden, die im Sacramentarium Gelasianum verzeichnet ist [3]. Der Terminus „confessio“ wird seit Augustinus ganz geläufig. Irgendwelche Schlüsse chronologischer Art lassen sich also für die C. ebensowenig daraus ziehen, wie aus ihrer zuvor gezeichneten Stellung zum Symbol überhaupt.

Das von den C. gebotene Symbol trägt fast rein trinitarischen Charakter [4]. Die christologisch-soteriologischen Artikel werden nachträglich unter eine eigene Formel gebracht und zugleich als Schrifterkenntnisse den „doctrinae canonicae“, welche in der „confessio“ zunächst geboten waren, zugesellt [5]. Man sieht daraus, daß sich der Verfasser über das Verhältnis von Symbol und Schrift schon seine Gedanken gemacht hat. Es war ja gewiß nicht glücklich, daß er das alte Taufbekenntnis deswegen säuberlich in zwei getrennte Teile zerlegt, weil er den einen Teil unmittelbar in der Schrift

der „regula fidei“. Ohne dieses Mißverständnis würde er Tertullians Vorstellung vom Symbol durchaus nicht mehr für so untheologisch angesehen haben. cf. l. c. II Lpz. 1900, S. 64 ff. — Übrigens ist die Terminologie der C. noch nicht wesentlich verändert. Sacramentum ist ihnen wohl mehr die einzelne Glaubenswahrheit (außer dem oben angeführten Zitat 1144 B vergl. 1110 B). Daneben verwenden sie „mysterium“ wohl an Stelle des „sacramentum tectum“ bei Tertullian zur Bezeichnung des Glaubensgeheimnisses im Sinne der Dogmatik; gelegentlich steht es auch in Verbindung mit sacramentum, 1108 B: trade interioris sacramenta mysterii 1109 C: traditionem mysterii. — Sacramentum steht auch für Geheimnis im weiteren Sinn: 1074 C: coelestium consiliorum sacramenta cognosci.

[1] cf. 1139 C 1144 B 1145 B. Natürlich wird das Wort auch in subj. Sinn von der gläubigen Annahme und dem Bekenntnis zu dem Symbol. der obj. confessio, gebraucht. cf 1074 A 1109 A 1109 C 1110 C 1113 A.

[2] cf. 1146 B.

[3] cf. Kattenbusch II S. 436/37.

[4] Bei der Logoslehre wird nur die irdische Geburt als Parallele zur ewigen kurz gestreift. Es ist das die Eigenart des Verfassers überhaupt, fast überall die doppelte Geburt des Logos ins Auge zu fassen. Vergl. u.

[5] Ergo sufficiat canonicis inhaerere doctrinis et divinarum historiarum notitiam perquirenti, ea tantum non ignorare quae scripta sunt, summaque diligentia conditum assidue recordari: Christum crucifixum venturumque in iudicium resurgentium corporum et cum electis perpetuo regnaturum cf. 1145/46.

zu lesen fand, den anderen nicht, aber die Tatsache bleibt bedeutsam. Hier begegnen die ersten Anzeichen dafür, wie das Verhältnis von Symbol und Schrift bereits als Problem empfunden wurde. Augustinus hat in dieser Frage klare Wege gewiesen. Das unsichere Suchen des Verfassers aber dürfte in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts verständlich sein, wo überhaupt die Stellung zum Symbol eine einschneidende Wendung erfuhr.

2. Die Kirche.

Die freie Interpretation des Taufbekenntnisses wäre niemals möglich gewesen, wenn man sich mit Leib und Seele dem toten Buchstaben einer Formel verschrieben hätte. Gewiß war diese bindende Norm, aber sie war es nicht für sich allein. Der Mechanismus stehender Formeln diente vor allem dem praktischen Bedürfnis, sich den wesentlichen Glaubensinhalt jederzeit schnell und mühelos vergegenwärtigen zu können. Doch die tote Formel schafft keine Autorität. Auch die Confessio konnte das nicht. Aber hinter dem Symbol steht die lebendige Autorität der Kirche. Nur im Organismus der lebendigen Gemeinschaft erfüllt Gesetz und Symbol eine Aufgabe. So gilt auch dem Verfasser der C. nicht der tote Buchstabe des Symbols, sondern der lebendige Sinn der Kirche, der sich darin ausspricht. Auch ihm ist die Kirche die eigentliche untrügliche Lehrerin der Wahrheit; und der wahre Glaube ist schlechthin der Glaube der Kirche[1]. Wurde beim Propheten schon verkündet, das Gesetz und das göttliche Wort nehme von Sion seinen Ausgang, so ist im Neuen Bunde diese Verheißung erfüllt worden. Die Glaubens- und Sittenlehre Christi kann nur in der Kirche erkannt werden[2]. Die Kirche allein überliefert den unverfälschten Glauben, und sie überliefert ihn nur denjenigen, die in ihr Aufnahme gefunden haben[3]. Die Tradition ist nur insoweit katholischer Glaube, als sie zugleich Lehre der Kirche ist[4].

[1] Hi autem qui habitant Hierusalem quorum pes in ecclesiae fide currit cf. 1125 A.

[2] cf. 1119 A: lex ex Sion prodiet, et verbum domini ex Hierusalem. Id est, consummata iustitiae fideique doctrina per Christum in ecclesia dignoscetur.

[3] cf. 1144 A: ad se venientibus integram fidem tradens (ecclesia).

[4] Die „a credulitate catholica discedentes" sind alle, welche sich von der Kirche getrennt haben, auch wenn sie keine Häretiker sind. cf. 1139 B.

Aber ergab nicht diese Gleichsetzung von Kirche und katholischem Glauben — sie war schon Irenäus geläufig (adv. haer. III 41) — eine Schwierigkeit bezüglich der Schismatiker, die man doch außerhalb der Kirche wußte? Auf jenen lastete nicht „das Verbrechen einer eigenen Tradition", die man als Erfindung abtrünnig gewordener Lehrer und als Blendwerk des Teufels hätte nachweisen können. Allerdings wissen wir, daß Cyprian u. a. auch dem Schisma gegenüber einen solchen Nachweis versucht haben[1]. Aber die C. haben diese Ansicht nicht geteilt. Sie versichern ausdrücklich das Gegenteil[2]. Wie konnten also die Schismatiker außerhalb der Kirche stehen und dennoch den wahren Glauben besitzen, den die Kirche nur denjenigen überliefert, welche in ihr aufgenommen sind?

Dieses Dilemma haben nicht nur die C. empfunden. Schon Irenäus, der zwischen Häretikern und Schismatikern sorgfältiger scheidet als Cyprian, hatte das Problem nicht übersehen. Indem er zwischen der Einheit des Glaubens und der Einheit der Liebe einen Unterschied machte, meinte er die Lösung gefunden zu haben. Weil die Schismatiker nur die letztere, nicht auch die erstere aufgegeben haben, dachte er sie eben nicht gänzlich von der Kirche getrennt wie die Häretiker. Doch bemerkt man leicht, daß er sie ebenso bestimmt nur als halbe Glieder der Kirche gewertet hat[3]. Das war immerhin eine Lösung, freilich keine ganz glückliche. Aber noch Optatus von Mileve ist ihm darin gefolgt. Anders die C. Der Verfasser der C. sucht zwischen Cyprian und Irenäus eine Mittelstellung zu gewinnen. Mit der milderen Richtung versichert er, daß die Schismatiker keine Häretiker seien, weil sie das Symbol nicht leugneten[4]. Ebenso bestimmt erklärte er sie von der Kirche getrennt, weil sie die Liebe nicht haben. Die C. sprechen nicht mehr von einer „quasi-ecclesia" wie Optatus[5]. Nach ihnen ist es einerlei, ob man sich so oder anders von der Kirche getrennt hat[6]. Allerdings wird die „confessio catholica" den No-

[1] cf. Cypr. ep. 60_7: non est una nobis et schismaticis symboli lex neque eadem interrogatio; nam cum dicunt „credis remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam". mentiuntur.

[2] cf. 1139 C; s. Anm. 4.

[3] cf. adv. haer. IV. 26_2 IV. 33_7 u. ö.

[4] non tamen (Novatiani) haereticis coaequandi, quia non a confessione catholica, sed a caritate dissentiunt 1139 C.

[5] de schismate Don. III, 10: et pars vestra quasi ecclesia est, sed catholica non est.

[6] cf. 1139 C: Quia non interest, quemadmodum quis recedat, si ab eius corpore sponte se dividit.

vatianern noch zugebilligt, aber man beachte wohl, nur die confessio catholica, nicht die unitas fidei. Und das ist der entscheidende Gedanke. Durch diese außerordentlich feine Unterscheidung, die bestätigt, was oben über das Verhältnis von Symbol und Kirche schon erschlossen wurde, sind die C. selbst über Augustinus hinausgekommen, der zwar auch die Schismatiker reinlich von der Kirche scheidet, aber ihnen mit Irenäus und Optatus die unitas fidei noch beläßt. Für die C. aber gibt es keine Einheit im Glauben mehr, wenn die Verbindung mit der Kirche aufgehoben worden ist. Denn diese allein und nicht der mechanische Besitz des Symbols garantiert den unverfälschten Besitz der credulitas catholica. Und so wird der Verfasser zum letzten Schritte gedrängt: Die Schismatiker greifen, indem sie sich von der Einheit der Kirche lossagen, auch den Glauben der Kirche an, trotzdem sie an der confessio catholica noch äußerlich festhalten[1]. Sie sind keine Häretiker, so wird man den Gedanken der C. interpretieren dürfen, aber sie sind auf dem sicheren Wege, es zu werden.

Dieser Versuch der C., zwischen Irenäus und Cyprian zu vermitteln, ist höchst bedeutsam. Er beweist, wie im 4. Jahrhundert die lebendige Autorität der Kirche immer mehr vor dem toten Buchstaben der Glaubensregel in den Vordergrund rückte. Zwar sind die besprochenen Gedanken noch nicht klar und durchsichtig, man begegnet noch einem unsicheren Tasten und Suchen. Wie wäre das auch bei einem voraugustinischen Theologen anders zu denken? Aber trotzdem sind sie verständlich genug, um sich etwa in dem Satz formulieren zu lassen: Nicht der tote Buchstabe des mechanisch bewahrten Symboles garantiert die Glaubenseinheit, sondern die lebendige Autorität der Kirche, die allein über seine rechte Auslegung wacht und ihm dadurch erst Leben und Farbe verleiht.

Den tiefsten Grund der kirchlichen Unfehlbarkeit sieht der Verfasser der C. zweifellos in ihrer engen Verbindung mit Christus. Christus und die Kirche bilden für ihn gleichsam ein moralisches Ganze. Er erinnert daran, wie die Häretiker, welche sich von der katholischen Wahrheit getrennt haben, Christus und die Kirche

[1] Darum bleibt auch die Schlußfolgerung des Apollonius unwidersprochen: pande, quaeso, quae Novatianos a nobis causa determinet, ut a credulitate catholica discedentes, non solum conventus extra ecclesiam contrahant, sed, ut credo, etiam fidem illius impetant a cuius pace unitatis odio recesserunt. 1139 B. Auch von den Novatianern gilt: „fidei unitatem penes eos esse non posse a quibus ecclesiae unitas sit relicta“ 1139 C.

zugleich bekämpfen[1]. Zum Gericht über die Synagoge erscheint nach den C. Christus und seine Kirche[2]. Dabei mögen dem Verfasser die geläufigen mystischen Vorstellungen im Bewußtsein gestanden haben. Es interessiert, wie er den Gedanken von der Kirche als der Braut Christi durch die Gegenüberstellung mit den häretischen Sonderkirchen erweitert hat. Er sieht die Kirche, welche durch ihren Glauben und ihre Liebe Christus ganz allein nahesteht, hoch erhaben über die feile Schar der treulosen Weiber als die wahre Königin zur Rechten des Königs thronen und die Söhne der Linken verdammen[3]. Das Bild ist vielleicht etwas kühn, aber die Vorstellung ist grandios: die makellose Braut des Herrn als untrügliche Lehrerin der Wahrheit und als Richterin über Häresie und Schisma! Schon dieses Bild zeigt, wie man die ideale Kirche vor ihrer konkreten Erscheinung, die heilige, göttliche Anstalt vor ihren einzelnen Gliedern mit Vorliebe ins Auge faßte[4].

Die ideal-abstrakte Betrachtungsweise schaut die Kirche auch als Heilsanstalt: die heilige als Zuflucht ihrer nach Heiligung und Heil verlangenden Glieder! Wie es außer der Kirche keine Wahrheit gibt, so gibt es auch außer ihr kein Heil. In der Kirche besitzen wir das schützende Haus, welches auf einen Felsen gebaut ist[5]. Wer sich von der Gemeinschaft der Kirche ausschließt, ist dem Satan übergeben[6]. Die Kirche ist das göttliche Vaterhaus, in das der verlorene Sohn zurückkehrt. Die Versöhnung mit Gott und die Wiedererlangung der „catholica pax" lassen sich nicht trennen[7]; sie gehören für den Verfasser derart zusammen, daß sie das Grundmotiv seiner Bußlehre darstellen[8]. Die irrtümliche Vorstellung Novatians von der subjektiven Heiligkeit der Kirche bereitete dem Verfasser der C. keine Schwierigkeiten mehr: wie könnte die Kirche nur aus Heiligen bestehen, da nach der Schriftlehre vor Gott kein einziger Mensch wirklich heilig ist? So schien es ihm nicht mehr als ein

[1] cf. 1127 B.

[2] cf. 1125 A.

[3] cf. 1144 A.

[4] Das erinnert an ähnliche Vorstellungen Cyprians, die hier weitergebildet werden. cf. ep. 74_6.

[5] cf. 1147 C. Deo auctore fidentes extructae super petram domus tegmina possidemus. Das ist die positive Fassung der von Origenes geprägten Formel: Extra hanc domum, i. e. ecclesiam, nemo salvatur (in Jos. hom. 3_5).

[6] cf. 1140 A.

[7] cf. 1143 C: patris osculis, i. e. catholica pace suscipitur.

[8] s. u.

unerträglicher Dünkel, wenn sich die Novatianer selbst als „Cathari" bezeichneten[1]. Allerdings ist Unschuld besser als Buße. Aber die Buße bewirkt, daß das Urteil des Himmels mit dem der Priester übereinstimmt[2]. Die Kirche ist eben Heiligungsanstalt, nicht eine Gemeinschaft von Heiligen. In ihrer konkreten Erscheinung betrachtet, ist sie das geheimnisvolle Gottesvolk, welches in der alttestamentlichen Lagerversammlung gesinnbildet war. Wie dort der leibliche Aussatz wohl einzelne Glieder ergreifen und zeitweise von der Gemeinschaft trennen konnte, aber die nachträgliche Reinigung nicht unmöglich machte, so ist auch der geistige Aussatz der Todsünde, welcher einzelne Mitglieder der Kirche ergreift, keineswegs unheilbar[3].

Der objektive Charakter der Kirche als einer göttlichen Veranstaltung beruht nach den C. auf der fides catholica, den Gnadenmitteln[4] und vor allem auf der kirchlichen Hierarchie. Über die hierarchische Verfassung der Kirche haben sich die C. deutlich ausgesprochen, wenngleich sie nicht auf Einzelheiten des näheren eingehen. Die Kirche ist ein „Corpus"[5], ein sichtbarer Organismus, der sich als Einheit des Glaubens und als Einheit der Liebe darstellt. Die Einheit der Liebe gründet sich auf den rechtmäßigen Vorrang des Priestertums[6]. Nur auf der rechtmäßigen Hierarchie baut sich die wahre Kirche auf. Der oberste Träger des hierarchischen Gedankens und der Mittelpunkt der kirchlichen Einheit ist der römische Stuhl[7]: denn Petrus ist „das Fundament der Kirche", und in der Person Petri „fließt die Macht aller Priester zusammen"[8].

Es sind verhältnismäßig wenig Züge, in denen der Verfasser der C. das Bild von der Kirche entwirft; aber sie genügen, um zu erkennen, wie bestimmt und abgeschlossen ihm dieses Bild vor der Seele stand. Sein Kirchenbegriff ist ganz und gar der katholische. Die empirische, hierarchisch gegliederte römische Kirche ist ihm

[1] cf. 1139 C.

[2] cf. 1143 C/D.

[3] cf. 1143 A vergl. Cap. X.

[4] Darüber vergl. Cap. X.

[5] cf. 1139 C.

[6] Den Novatianern, welche von der Einheit der Liebe abgewichen sind (a caritate dissentiunt 1139 C), fehlt der „legitimus sacerdotii principatus" 1140 A.

[7] Er heißt: „summa in pontificio sedes" 1140 A.

[8] cf. 1142 C: Petrum, in cuius personam potestas omnium convenit sacerdotum; cf. 1143 B.

mit dem Christentum völlig gleichbedeutend. Nur diese Kirche ist katholisch, weil sie allein die fides catholica besitzt und weil sie, auf der ganzen Welt ausgebreitet, die Macht des Teufels gebrochen hat[1]. Nur diese Kirche ist die schützende Felsenburg der Wahrheit gegenüber den Angriffen der Irrlehren. Aber sie ist auch der Gnadenhort der Gotteskindschaft, in welchem selbst die reumütigen Sünder eine sichere Zuflucht finden.

3. Die Heilige Schrift.

Der Verfasser der C. hat die Kirche vor allem als Lehrautorität ins Auge gefaßt. Man könnte also erwarten, daß er sich auch über die Stellung der Kirche zur Heiligen Schrift näher ausgesprochen habe. So manche Frage drängte hier auf Beantwortung. Besaß neben der Kirche auch die Heilige Schrift eine selbständige Autorität? Oder war ihre Anwendung ebenso abhängig von der Lehre und Auslegung der Kirche wie die mündliche Überlieferung und das sie verkörpernde Symbol? Und konnte überhaupt etwas als kirchliche Lehre gelten, das sich nicht zugleich als Wort der Schrift nachweisen ließ? Auf alle diese Fragen haben die C. keine unmittelbare Antwort gegeben. Immerhin legen sie manche bestimmte Vermutungen nahe.

Prüfen wir, welche Stellung die C. überhaupt der Heiligen Schrift gegenüber einnehmen! Für den Verfasser ist die Heilige Schrift ein Buch von ganz göttlicher Autorität. Was in ihr geschrieben steht, sind Worte Gottes[2], was sie berichtet, sind göttliche Zeugnisse und übernatürliche Dokumente[3]. In den mannigfaltigsten Wendungen wird die göttliche Inspiration der heiligen Bücher gelehrt: Sie sind unter Gottes Beistand geschrieben[4], der Herr legt in ihnen Zeugnis ab[5], in ihnen redet und weissagt der Heilige Geist[6]. Aber diese göttliche Urheberschaft schließt die eigene Tätigkeit des inspirierten Schriftstellers keineswegs aus.

[1] 1159 C: „perque omnia terrarum loca ecclesiae cultibus stratus" (serpens).

[2] divina exempla 1111 B.

[3] monstratum est, resurrectionem dominicam . . divinis testimoniis elucere, et ista omnia spiritualibus fulgere documentis. 1118 C. cf. S. 48 Anm. 5.

[4] Deo aspirante 1111 D.

[5] Z. B. 1113 C.

[6] 1116 C: per Amos . . spiritus loquitur cf. 1117 B. cf. cap. XI.

Betrachten die C. den menschlichen Verfasser auch als das Organ der Gottheit, so haben sie ihn doch gleichzeitig als bewußt und ganz persönlich tätig vorgestellt. Auch vom menschlichen Schriftsteller haben sie ausgesagt, daß er durch das Schriftwort ermahne, belehre und Unterweisungen erteile. Das sind offenbar Tätigkeiten, welche eine persönliche und selbständige Mitwirkung voraussetzen; Ihre Annahme allein beweist, daß sich der Verfasser von einer mechanischen Mißdeutung des Inspirationsgedankens freizuhalten wußte[1].

Die Zitationsweise der Schriftstellen zeigt eine reiche Abwechselung. Bald wird eine göttliche Person redend eingeführt, bald nur der inspirierte Schriftsteller, bald auch die im Zitat auftretende Persönlichkeit, bald genügt wieder ein einfaches „scriptum est" oder „scriptura memorante". Der Verfasser zeigt eine große Belesenheit in der Heiligen Schrift beider Testamente. Vom Alten Testament zitiert er sämtliche Bücher Moses, ferner Josue, 2 Könige, Job, Psalmen, Sprichwörter, Prediger, Hohes Lied, Buch der Weisheit, Ekklesiastikus, Osee, Amos, Michäas, Nahum, Zaccharias, Malachias, Isaias, Jeremias, Baruch, Klagelieder, Ezechiel und Daniel. Weitaus am häufigsten sind darunter die Zitate aus den Psalmen und aus Isaias. Von den neutestamentlichen Schriften werden die Evangelien zitiert, die Apostelgeschichte, der Römerbrief, die beiden Korintherbriefe, die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper und Kolosser, der erste Thessalonicher Brief, die beiden Timotheusbriefe, der Hebräerbrief, der Jakobusbrief, die beiden Petrusbriefe, der erste Johannesbrief und die Apokalypse. Die Zitate aus den Evangelien sind naturgemäß am häufigsten. Von einer Unterscheidung zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Schriften zeigt sich in den C. weder für das Alte noch für das Neue Testament eine Spur. Über den zugrunde gelegten Schrifttext läßt sich mit Sicherheit nur soviel sagen, daß er einer vorhieronymianischen lateinischen Septuaginta-Übersetzung entstammt. Die Belegstellen scheinen zumeist frei und öfters mit stärkeren Kürzungen zitiert zu sein. Wo sich die gleichen Stellen in den „testimonia" Cyprians nachweisen lassen, bemerkt man auch eine große Ähnlichkeit im Wortlaut. Doch kann von einer wörtlichen Übereinstimmung nicht die Rede sein. Wie bei Cyprian sind auch in den C. die hebräischen Eigennamen noch in der gräzisierten Form gebraucht (Hierusalem, Hieremias, Esaias usw.).

[1] cf. 1117 B 1130 B u. ö.

Der Schriftbeweis in den C. zeigt die herkömmlichen Formen. Die Beweisführung aus dem Neuen Testament war verhältnismäßig einfach. Im allgemeinen genügte dem Verfasser die Anführung einer oder mehrerer Schriftstellen, welche ohne weitere Erklärung ihrem wirklichen oder vermeintlichen Literalsinn nach einen vorausgeschickten Gedanken belegen sollen. Die Stellenauswahl war durch die traditionelle Beweisführung bestimmt. Nur in vereinzelten Fällen tritt eine kurze Exegese zu dem Zitat hinzu. Doch handelt es sich dann um eine bloße Paraphrase des Schriftwortes[1].

Eine wichtige Rolle spielt auch der alttestamentliche Schriftbeweis in den C. Offenbar hat der Verfasser in der Bewertung der Schriftautorität zwischen dem Alten und Neuen Testament keinerlei Unterschied gemacht. Das zeigt sich schon äußerlich darin, daß er beide Teile in ziemlich gleichem Maße zur Beweisführung herangezogen hat. Wo eine reinliche Scheidung anging, stehen die alttestamentlichen Zitate voraus. Häufig aber gehen alt- und neutestamentliche Stellen durcheinander. Sicherlich gilt dem Verfasser auch das Alte Testament wie ein heiliges Buch, das dem Christentum ganz zu eigen gehört. Er sucht darum nicht bloß die religiös-sittlichen Erkenntnisse allgemeinerer Art in der gleichen Weise und Form aus dem Alten Testament wie aus dem Neuen zu belegen: er findet auch die spezifisch christlichen Wahrheiten im Alten Testament mit aller Klarheit ausgesprochen. So glaubt er das Trinitätsdogma darin deutlich zu lesen[2]. Vor allem aber versichert er, daß darin von der Ankunft des Herrn und den Geheimnissen seines Lebens so klar geschrieben stehe, daß nur freiwillige Verblendung den Unglauben der Juden erkläre[3]. Das ist ja der eigentliche Zweck des Alten Testamentes, Vorherverkündigung und Typus des Neuen zu sein. Darum ist schließlich auch das neutestamentliche Gesetz des Evangeliums und der Kirche im Alten Testament vorgebildet.

Betrachten wir zunächst den sehr ausführlichen Schriftbeweis „de Christo", so läßt sich die Abhängigkeit des Verfassers von der traditionellen Beweisführung deutlich erkennen. Der Natur der Sache nach war das Schlußverfahren einfach, da es größtenteils in dem

[1] So wird Matth. 17_5 erklärt: Id est, iam non Moysen qui tunc speciem legis exhibuit, aut Heliam qui figuram intulit prophetarum, sed hunc audite, cui et sermo in potestate est et in virtute lex gratiae 1132 C cf. 1136 D u. ö.

[2] S. u.

[3] 1118 B.

gegebenen Schema „Weissagung und Erfüllung" verlaufen mußte. Traditionell wie dieses Schema war auch die Auswahl des Beweisstoffes. So war nach den C. die Ankunft des Herrn schon von Moses verkündet: „In den letzten Tagen wird der Herr einen Propheten aus euren Brüdern erwecken wie mich" (Deut. 18_{15}) [1113 D]. Von Jesus galt das Wort, das Gott zu Moses sprach: „Siehe, hier ist Jesus, der dir beisteht (hic Iesus qui assistit tibi), siehe zu, daß du ihn nicht verachtest, denn mein Name ist in ihm" (Ex. $23_{20.\ 21}$) [1114 A]. Von Jesu Ankunft war im Segen Jakobs geweissagt (Gen. 49_{10}) [ibd.], ihn hatte Balaam im Geiste geschaut (Num. 24_{17}) [ibd.], er ist der Stein in Sion, von dem Isaias gesprochen (28_{16}) [1114 B], er ist der von der Jungfrau geborene Emmanuel (Is. 7_{14}) [ibd.]. Schon sein Geburtsort war bei Michäas vorausgesagt (Mich. 5_2) [1114 C], seine Heilandstätigkeit bei Isaias (35_{4-6}) [1132 A], und als „Sonne der Gerechtigkeit" ist er bereits bei Malachias verkündigt (4_2) [1132 C]. Seine wahre Menschheit ist bei Jeremias gelehrt, wo der Verfasser nach der 70 gelesen hat: „Ein Mensch ist er, und wer wird ihn erkennen?" (17_9) [1132 B][1]

Mit besonderer Ausführlichkeit wird der Beweis für die Erniedrigung und das Leiden des Herrn aus dem Alten Testament geführt. Vom Kreuzestod redet nach dem Verfasser Ps. 95_{10}: „Verkündet es unter den Heiden: Gott herrscht vom Holze aus (regnavit a ligno)" [1116 B]. In sehr freier, aber traditioneller Akkommodation wird auch die Mahnung Mosis auf den Gekreuzigten bezogen und mit Rücksicht auf den Unglauben der Juden gedeutet: „Erit pendens vita tua ante oculos tuos . . et non credes vitae tuae" (Deut. 28_{66}) [1116 C]. Singulär und eigenartig ist die Übersetzung und Deutung von Num. 23_{19} auf den Gekreuzigten: „Non quasi homo Deus suspenditur nec quasi filius hominis minas patitur" [ibd.]. Die Freiwilligkeit und Geduld im Leiden des Erlösers sieht der Verfasser der Tradition gemäß im Gottesknecht des Isaias geweissagt (Is. 50_6) [1116 D]. Vorherverkündigt ist auch der Verrat um dreißig Silberlinge (Zach. 11_{13}) [1117 B], die Durchbohrung der Hände bei der Kreuzigung und die Verteilung der Kleider (Ps. 21_{17}) [1117 A], der Trank von Essig und Galle (Ps. 68_{22}) [1117 A], die Kreuzigung inmitten von Übeltätern (Is. 53_{12}) [1117 B], die Tatsache, daß dem Herrn die Gebeine nicht gebrochen werden

[1] So hatte das Wort auch Lactantius gedeutet, da er die zweifache Geburt Christi aus den Propheten in ähnlicher Weise wie die C. nachwies. (Epist. 44.)

(Ex. 12_3 ff.) [ibd.] und schließlich die Sonnenfinsternis bei seinem Tode (Amos 8_9, Jerem. 15_9) [1116 C].

Ebenso deutlich wie den Tod Christi findet der Verfasser Auferstehung, Himmelfahrt, Verherrlichung und Gerichtsparusie im Alten Testamente geweissagt. Zu dem Beweisstoff gehört Ps. 15_{10}: „Du wirst meine Seele nicht in der Unterwelt lassen", die vielgebrauchte Oseestelle $6_{2.3}$: „Nach zwei Tagen wird er uns heilen", ferner Is. 33_{10}: „Nun will ich mich erheben, verherrlichen und erhöhen", aber auch die oft im entgegengesetzten Sinne gedeutete Stelle: „Generationem autem illius quis ennarrabit?" (Ps. 53_8.) Das Sitzen zur Rechten Gottes verkündet Ps. 109, sowie die Stelle Zach. $3_{1.2}$: „Und es zeigte uns der Herr den Hohenpriester, stehend vor dem Angesicht des Engels." Dasselbe besagt nach den C. auch das berühmte Kapitel 7 des Buches Daniel [cf. 1117 C—1118 B]. Einen eigenartigen Auferstehungsbeweis führt der Verfasser schließlich aus Gen. $49_{8.9}$: „Juda, dich werden deine Brüder loben . ., sich vor dir beugen die Söhne deines Vaters (adorabunt). Ein junger Löwe ist Juda . . Wer darf ihn reizen (suscitabit)?" Nach den C. ist dieser Löwe nicht eigentlich Juda, sondern Jesus, der aus dem Stamme Juda geboren wurde. Nur von ihm konnte es heißen, daß seine Brüder ihn „anbeten" (adorabunt). Ein Löwe aber ist Jesus hinsichtlich seiner Auferstehung. Denn, so weiß der Verfasser zu berichten, der Löwe wird zunächst als lebloser Körper geboren, bis er nach zwei Tagen durch den Hauch seines Erzeugers zum Leben erweckt wird. In diesem Symbol kündigt sich daher die Auferweckung Jesu durch den Vater deutlich an. So ist also die Frage der Gen.: „Quis suscitabit (auferwecken) eum?" dahin zu beantworten: „Nemo utique nisi Pater" [1131/32].

Nicht so einheitlich wie die Beweisführung bezüglich des auf Erden wandelnden und erhöhten Herrn war die Argumentation für seine Präexistenz und Gottheit. Allerdings war bis zu einem gewissen Grad auch hier das Schema: „Weissagung und Erfüllung" anwendbar. Denn von dem Messias waren auch seine Gottheit und Gottessohnschaft vorausverkündet und in dem Wirken des historischen Jesus zu erkennen. So ist Jesus der geweissagte Gott, an den die Juden nicht glauben, der verborgene Gott Israels (Is. 45_{14}) [1114 B], er ist unser Gott, von dem Baruch sagt, daß er auf Erden wandle und unter den Menschen gesehen werde (Bar. 3_{36} ff.) [1114 C], seine Gottessohnschaft wird 2 Kön. 7_5 vorherverkündet [1131 C].

Wollte man indes die präexistente Gottheit Christi unmittelbar beweisen, so mußten andere Beweismethoden gewählt werden und waren auch von der Tradition bereits angewandt worden. Den ersten Beweis entnahm man den alttestamentlichen Theophanien. Auf Grund von Ex. 33 $_{20}$ galt es bei den älteren Vätern wie ein Axiom, daß Gott der Vater nicht sichtbar erscheinen könne, so daß in allen alttestamentlichen Gotteserscheinungen die zweite Person des Gottessohnes sich geoffenbart habe. Auch die C. haben diesen Beweis aus den Theophanien, wenn freilich von einer etwas anderen Erwägung aus[1] geführt. So war es Christus, welcher dem Jakob auf der Flucht vor Esau erschien (Gen. 35), er war es, der das jüdische Volk aus Ägypten führte und welcher dem Propheten Isaias in einem Gesichte erschien [1131 B].

Doch haben die C. auf diesen Beweis kein allzugroßes Gewicht gelegt. Wichtiger erscheint es dem Verfasser, die Gottheit Christi unmittelbar in den alttestamentlichen Stellen mit Hilfe einer tiefdringenden Exegese ausgesprochen zu finden. So ist nach den C. schon im Alten Testament von einer Mehrzahl göttlicher Wesen deutlich zu lesen. Schon Gen. 1 $_1$ ist von der hl. Dreifaltigkeit die Rede, wobei der Sohn als „principium" der Weltschöpfung gekennzeichnet ist [1111 C]. Als „Wort" wird Christus in dem 32. Ps. (V. 6) von den beiden übrigen Personen, dem „Herrn" und dem „Geiste", deutlich unterschieden [1111 D]. In Ps. 50 (V. 12—14) erscheint der Sohn als „spiritus rectus", während der Vater als „spiritus principalis" und der Heilige Geist als „spiritus sanctus" bezeichnet werden [1112 A]. Ferner spricht der Gottessohn von sich selber durch den Propheten: Ich habe geredet, ich habe gerufen und ihn herbeigeführt . . (Is. 48 $_{15.\ 16}$) [1112 B]. Gott der Vater hat zu dem Sohne mit Davids Worten gesprochen: „Ex utero ante luciferum genui te" (Ps. 109 $_3$) [1113 C]. An die Mehrzahl göttlicher Personen erinnert die dreimalige Nennung des Gottesnamens in Exodus 34 $_6$, sowie die Mitteilung der Genesis 29 $_{24}$ über den Schwefel- und Feuerregen auf Sodoma und Gomorrha: „Et pluit Dominus a Domino de coelis" [1113 B]. Schließlich sind auch die Aussagen über die Weisheit vom präexistenten Gottessohne zu verstehen (Prov. 8 $_{27.\ 31}$, Eccli 1 $_4$) [1113 C 1137 B].

Man bemerkt leicht, daß auch für diese letzte Art der Beweisführung im wesentlichen die Tradition entscheidend war. Dasselbe gilt von dem Schriftbeweis „De evangelio", dessen Betrachtung noch

[1] S. u. S. 63.

erübrigt. Hier rückt das Schema „Weissagung und Erfüllung" wieder in den Vordergrund. Hatten doch viele alttestamentlichen Gesetze nach den C. einen typologischen Charakter oder erfüllten wenigstens als Wegebereiter zu Christus eine pädagogische Aufgabe gegenüber dem neuen Gesetz des Evangeliums und der Kirche. Darum fielen sie auch erst weg, als die Wahrheit an die Stelle des Typus, ein Gesetz der Gnade an die Stelle eines Gesetzes der Strenge trat. In diesem Sinne ist das alttestamentliche Gesetz als Ganzes nicht eigentlich abgeschafft, sondern vollendet. Gott, der „Urheber beider Gesetze" [1118 D], kann sich in seinen Werken ja nicht widersprechen[1]. Der bloß typologische oder pädagogische Charakter alttestamentlicher Gesetzesbestimmungen ergab sich aber für diese Erwägungen in concreto zumeist aus einer Kritik, die dem Alten Testament selbst entstammte.

Von diesem Gesichtspunkte „Weissagung und Erfüllung" aus wurde vor allem die Beschneidung gewertet. Sie war nach Gen. $17_{7.\ 10.\ 11}$ nur ein Siegel des Glaubens, nicht der erhofften Gerechtigkeit, welche erst durch Christus kam. Für diese rein typologische Einschätzung spricht nach den C. die Stelle Deut. 30_6, wo von einer zukünftigen wahren Herzensbeschneidung die Rede ist. An diese wahre Herzensbeschneidung, deren Symbol die alttestamentliche Zeremonie darstellt, erinnert schließlich Jeremias (4_4) [1121 B—D]. Darum hat noch die von Josua mit steinernen Messern vorgenommene Beschneidung einen höheren, symbolischen Sinn und verweist auf die reinigende Kraft des Evangeliums (Jos. 5_2) [1121 C]. Besonders erscheint die Beschneidung als Symbol der Taufe, die freilich auch direkt bei Js. (43_{18-21}) und in Num. (20_8) geweissagt ist [1122 A—B].

Typologisch war überhaupt das ganze Fest- und Opferwesen des Alten Bundes. Diese Kritik hat schon Isaias gegeben: „Was soll mir die Menge eurer Opfer? spricht der Herr" (Is. 1_{11-15}). Zugleich hat Isaias die wahre Reinigung in der Taufe (Is. 1_{16} ff.), wie der Psalmist das wahre Priestertum Christi nach der Ordnung des Melchisedek (Ps. 109_4) vorausgesagt [1119 D—1120 B].

Typologisch war schließlich auch die Mitteilung des alttestamentlichen Gesetzes von Sion aus, wodurch die christliche Wahrheit gesinnbildet wurde, welche durch Christus in der Kirche erkannt wird (Mich. $4_{2.\ 3}$. Is. 2_3). Wiederum ergibt sich diese Kritik aus den alttestamentlichen Schriften selbst. Denn nach Ezechiel war das

[1] cf. II c. 7 u. 8.

alttestamentliche Gesetz nicht zur Rechtfertigung geeignet (20_{25}), und nach Jeremias war ein neues Gesetz an Stelle des alten in Aussicht genommen (31_{32}) [1119 A—B].

Trotz der durchgängigen Bestimmtheit der C. von der Tradition[1], welche Stoffauswahl und Beweismethode veranlaßt hat, bleibt die geschlossene Zusammenfassung, Sichtung und systematische Gruppierung des mehr oder minder zerstreuten Traditionsgutes von großem Wert. Auch hat sich der Verfasser in den Einzelheiten seiner Beweisführung, soweit ich sehen kann, jene Selbständigkeit bewahrt, die man bei seiner theologischen Bedeutung von vornherein erwartet. Fragt man insbesondere nach seiner exegetischen Methode, so läßt sich, wie sich aus dem bereits angeführten Material ergibt, kein bestimmtes System erkennen.

Das war bei den Abendländern im 4. Jahrhundert überhaupt noch nicht der Fall. Aber sie vermeiden doch für das Alte Testament jene kühne Allegorese, welche die griechischen Einflüsse ins Abendland verpflanzt haben. Immerhin haben auch die C. eine gewisse pneumatische Exegese wohl gekannt und geschätzt. Sie vertreten die Ansicht von einem doppelten Schriftsinn mit Nachdruck[2]. Auch haben sie es den Arianern zum Vorwurf gemacht[3], daß sie gerade den höheren Schriftsinn zu ihren Gunsten mißbrauchten. Über die dogmatische Beweiskraft ihrer Typologien mögen sich die C. wenig Rechenschaft gegeben haben; zwischen wirklichen Weissagungen, bloßen Typen und einfachen Akkommodationen haben sie, wie die obige Zusammenstellung beweist, nicht geschieden. Dabei war von der Allegorese bis zur mechanischsten Wortexegese, die am Buchstaben haftet, ohne nach dem eigentlichen Sinn zu forschen, bloß ein Schritt. Das zeigt vielleicht am besten die biblische Beweisführung für die Dreipersönlichkeit Gottes. Weiß doch der Verfasser aus dem Alten Testament noch mehr Beweise aufzubringen wie aus dem Neuen. Es genügt ihm schon das Vorkommen des Begriffes „spiritus", um ihn auf den Heiligen Geist zu deuten. Man erstaunt über die Ausführlichkeit, mit der dann solche Stellen behandelt und mit Hilfe von Vernunftschlüssen verständlich gemacht

[1] Vgl. Ungern-Sternberg, Der traditionelle alttest. Schriftbeweis „De Christo" und „de evangelio" in der alten Kirche bis zur Zeit Eusebs v. Caesarea. Halle 1913 S. 226—256.

[2] cf. 1121 C: Istud quidem et secundum litteram contigit: sed in nos magis prophetica interpretatione porrectum est. 1121 C.

[3] cf. 1137 B: Altioris . . sensus ex verbis Salominis scripta corripiunt.

werden [1]. Das will uns heute wie eine geistreiche Spielerei anmuten. Aber diese realistische Exegese war auch im Abendland allgemein anerkannt. Schon Tertullian hatte sie mit Vorliebe gepflegt [2].

Übrigens darf man nicht vergessen, daß diese Beweismethode, welche bisweilen in die Heilige Schrift hinein — statt aus ihr heraus- las, nicht völlig ungebunden und willkürlich blieb. Es war ihr zwar manches gestattet hinsichtlich der Art, wie sie interpretierte, aber nicht hinsichtlich dessen, was sie interpretierte; sie war gebunden in ihren Ergebnissen. Und was sie band, war zweifellos die objektive Norm der kirchlichen Überlieferung. Wenn man die Selbstverständlichkeit beachtet, mit der auch in den C. die häretische Exegese als ungläubig verworfen wurde, so erkennt man sofort, daß nach ihnen die rechtgläubige Schriftauslegung durch die Tradition bestimmt werden mußte [3]. Gerade das war ja das Verbrechen der Irrlehrer, daß sie die Schrift nach einer eigenen Tradition zu deuten versuchten. Indem sie die katholische Auslegung verwarfen, haben sie den höheren Sinn des Schriftwortes verdorben [4].

Bei dieser Beschränkung der Schriftauslegung durch die Tradition und bei der Annahme eines zweiten höheren Schriftsinnes erscheint auch die Forderung nicht mehr bedenklich, daß jede einzelne Glaubenswahrheit aus der Schrift bewiesen werden müsse. Das bedeutet gewiß nicht, daß man der kirchlichen Tradition mißtraute; es bedeutet nur, daß man die Göttlichkeit der Heiligen Schrift über alle Maßen hoch einschätzte. So verstehen sich die Ausführungen der C. Als Quelle ihrer Belehrung haben sie zwar auf die „credulitas nostra" hingewiesen, aber als Beweismittel scheinen sie nur die Heilige Schrift zu kennen. Ihnen bietet die Heilige Schrift schlechthin die „auctoritates" für das mündliche Wort. Sie versichern, daß man gar nicht über göttliche Dinge reden könne, ohne das vorzubringen, was Gott über sich selbst in der Heiligen Schrift bezeugt. Was immer durch menschliche Belehrung gesagt wurde, bedarf der Bestätigung durch die göttlichen Worte; und was auf das Wort hin freiwillig geglaubt wurde, muß durch die göttliche Lehre der Schrift ausdrücklich bewiesen werden [5].

[1] Z. B. die Exegese der Psalmstelle 32_6 cf. 1111 D.

[2] cf. D'Alès, La théologie de Tertullien, Paris 1903, S. 247 ff.

[3] 1128 C: Iamque primus Manichaeus nefas propriae traditionis ingressus ex scripturis fidelibus auctoritates effecit infideles.

[4] 1137 B.

[5] 1111 B/C: Competenter exposcis, ut his potius fides detur quae in testimonium sui divinitas ipsa prolocuta est cf. 1111 B: quia videri incon-

In der Tat wird man sagen dürfen, daß auch die C. von einer gewissen Suffizienz der Heiligen Schrift überzeugt waren; aber sie kennen deswegen nicht das Prinzip der sola scriptura. Sie verlangen zwar, daß alles aus der Heiligen Schrift bewiesen werden müsse, aber ebenso fest steht es ihnen, daß alles aus der Heiligen Schrift bewiesen werden könne, weil alle Tradition offen oder geheimnisvoll verborgen sich darin wiederfinden müsse. Man hatte eine fromme Freude daran, auf jede christliche Wahrheit aus möglichst vielen Stellen der Heiligen Schrift das Exempel machen zu können, aber man war von vornherein sicher, daß dieses Exempel stimmen müsse. Nur weil man Überlieferung und Schrift, wenn auch vielleicht nicht an Dignität, so doch an Zuverlässigkeit sich völlig gleich stellte, enthielt der Satz keinen Widerspruch, daß einerseits die Tradition aus der Schrift bewiesen und andererseits die Schrift nach der Tradition ausgelegt werden müsse.

gruum potest, ita de Deo loqui, ut non magis illa quibus se idem insinuari voluit, proferantur; cf. 1109 A, 1113 A: voluntariam confessionem coelestibus confirmare doctrinis 1116 B: hanc denique sacri operis partem ordo coeptae eruditionis illustret quam dudum simplicis traditionis informatio revelavit. Die Heilige Schrift bietet eben die „testimonia“ und „probationes“ schlechthin cf. 1114 D. 1117 B. („testimoniis probasse“).

IV. Kapitel.

Die Gotteslehre.

1. Die natürliche Gotteserkenntnis.

Bereits die Apologeten haben die Grundfragen der natürlichen Gotteserkenntnis behandelt. Von hier aus hatte die christliche Theologie ihren Anfang genommen. Und man kann nicht verkennen, daß es ein bedeutsamer Anfang war. Es fällt nicht schwer, bei den Apologeten schon merkliche Spuren jener wissenschaftlichen Demonstrationen zu finden, die sich in der Folge, bereits vor Augustinus, zum psychologischen, kosmologischen und theologischen Gottesbeweis verdichtet haben. Will man aber das Gesamtergebnis aller dieser Versuche kennzeichnen, so wird man sagen dürfen, daß die rasch entwickelte, natürliche Gotteslehre zwischen zwei Extremen die Mitte zu halten wußte. Was sie behauptete, war eine wirkliche Erkenntnis Gottes aus der geschaffenen Welt, und was sie bestritt, war eine vollkommene Gotteserkenntnis schlechthin.

Genau denselben Standpunkt vertreten auch die C. Sie sprechen von dem Naturgesetz, welches dem menschlichen Geiste eingeschaffen worden, und versichern, daß es mit dem von Moses gegebenen identisch sei[1]. Die erste Bestimmung dieses Gesetzes verlangt Anerkennung, Furcht und Liebe Gottes[2]. Eine natürliche Gotteserkenntnis war darum die notwendige Voraussetzung dieses natürlichen Gesetzes. Aus eigener Schuld nur kann

[1] cf. 1082 A: et in voluntate lex posita; 1084 C: lex autem etsi non scripta litteris . .. sensibus erat inserta naturaliter. Wenn der Verfasser zwar auch bemerkt, die Gotteserkenntnis sowohl wie das Gesetz hätten mit dem allgemeinen Abfall der Menschen von Gott aufgehört, so meint er nicht, die natürlichen Anlagen für beides seien den Menschen genommen worden, sondern man habe keinen Gebrauch mehr davon gemacht. Das ergibt der Zusammenhang; cf. 1088 B: tum lex divinitus lata est quae sui editione non praeceptorum novitatem, sed reparationem iustitiae naturalis afferet, ut quod ante pauci admodum et sapientes sciebant, omnes nunc intueantur et perlegant.

[2] Dei agnitio et cum dilectione formido lex prima est. 1088 C.

sich der Mensch von seinem Schöpfer weg zu den Kreaturen wenden: denn höher als alle irdische Höhe, so erinnern die C., ist der, welcher darüber thront, größer als alle irdische Größe ist der, welcher alles erfüllt, und herrlicher als Sonnenglanz ist der, welcher die Sonne gemacht hat[1]. So wird unter Anklängen an das 13. Kapitel der Weisheit in lyrischer Färbung ein Gottesbeweis angedeutet, der auf den Wegen der Thesis und der Hyperoche emporsteigt.

Das kosmologische Element findet auch sonst noch Verwendung. Am ausführlichsten wurde es einer heidnisch-materialistischen Theorie gegenüber geltend gemacht. Wie könnte sich auch in der materiellen Welt das Wesen des Göttlichen darstellen? Die Gottheit allein, so wird argumentiert, ist unabhängig und bedarf der Unterstützung eines anderen nicht. Absolute Unabhängigkeit kann jedoch nur ein höchst vollkommenes, ganz einfaches, weil unkörperliches Wesen besitzen. Darum muß Gott unsichtbar und unvergänglich sein. Die Dinge dieser Welt aber sind körperlich, abhängig und in stetem Wechsel begriffen. Wie ließen sie sich vernünftigerweise mit Gott identifizieren[2]? So etwa ist das Schema dieses Beweisganges. Natürlich ist es mit den geläufigen Beispielen aus der Erfahrung reichlich verbrämt. Aber die knappe Fassung der Grundgedanken erinnert fast an aristotelische Prägung.

So deutlich sich in alledem die Überzeugung des Verfassers ausspricht, daß es eine wahre, natürliche Gotteserkenntnis gebe, so hat er doch andererseits die Schranken des natürlichen Gottesbegriffes nicht verkannt. „Divinitas inenarrabilis" blieb trotzdem sein Axiom. Dabei mag er sich bewußt oder unbewußt des bloß analogen Charakters unserer Gotteserkenntnis erinnert haben. Er hat ihn jedenfalls vorausgesetzt, wenn er selbst die durch die Offenbarung gewonnene Erkenntnis des göttlichen Wesens nur als Stückwerk betrachtet hat[3]. Das göttliche Wesen ist für die Auffassung der C. vor allem das unabhängige und keiner Ergänzung bedürftige Sein. Das war offenbar das nächstliegende Ergebnis aus der verstandesmäßigen Betrachtungsweise, wie sie dem apologetischen Charakter des ersten Buches entsprach. Auf diesem Grundmotiv des göttlichen Seins — soll man sagen, auf der

[1] 1084 B.

[2] cf. I. Cap. 25.

[3] 1111 A: Inenarrabilis . . divinitas . . intelligentiam sui ex parte quam capere humani sermonis angustiae praevalebant, credentibus dedi.

Aseität? — scheint sich fast alles übrige aufzubauen[1]. Freilich spielt auch der Ewigkeitsbegriff zur Kennzeichnung des göttlichen Wesens eine hervorragende Rolle. So kann die Vorstellung von der Ewigkeit der Welt nicht ohne ihre Göttlichkeit gedacht werden[2]. Umgekehrt wird die absolute Wesenheit Gottes mit seiner Ewigkeit aufs engste verknüpft[3]. Ob aber darum in dieser göttlichen Eigenschaft oder nicht vielmehr in seiner völligen Unabhängigkeit nach den C. die Wurzel des göttlichen Seins gesucht werden muß, läßt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Das göttliche Wesen kann natürlich nur geistiger Natur sein[4]. Mit anthropomorphistischen Anschauungen, die überhaupt seit dem Ende des 4. Jahrhunderts im Verschwinden waren, haben sich die C. nirgends auseinandergesetzt. Die Unkörperlichkeit Gottes selbst haben sie mehr vorausgesetzt als bewiesen[5]. Es ist interessant, wie aus ihr die Einheit, Einfachheit und Vollkommenheit des göttlichen Wesens erst gefolgert werden, und nicht umgekehrt jene aus diesen[6]. — Aus alledem ergab sich schließlich noch die Unsichtbarkeit und Unvergänglichkeit Gottes[7].

Das führt bereits auf die göttlichen Eigenschaften im besonderen Eine systematische Darstellung derselben haben die C. nicht gegeben. Aber sie haben sie gelegentlich berührt, wo es die Darlegung anderer Wahrheiten erforderte. Am nachdrücklichsten wurde hierbei die göttliche Allmacht betont und als Beweisargument vorausgesetzt. An die Allmacht Gottes glauben, heißt „glauben, daß Gott alles kann, was er will“[8]. Die Voraussetzung der Allmacht ist das völlig

[1] cf. 1077 B: ipsi per semet subiecta sunt omnia, nec cuiquam ipse subiectus est. Das ist die Begründung für die These: (Deus) semper liber et nulli est obnoxius passioni. Freiheit, Leidensunfähigkeit und allmächtige Herrschaft gruppieren sich also hier um den Begriff der vollkommenen Unabhängigkeit. Ähnlich schließen sich ihm die Eigenschaften der Unkörperlichkeit, Einheit, Einfachheit und Vollkommenheit an: cf. 1093 C: alterius adiumento divinitas sola non indiget, sed una in se et simplex atque perfecta est, quia incorporalis.

[2] cf. I Cap. 25. Apollonius hatte zunächst nur von der Ewigkeit der Welt gesprochen. Zacchaeus argumentiert gleichzeitig gegen ihre Göttlichkeit.

[3] 1110 C: Deus unus est, et quamlibet personis ac nominibus distincta sit Trinitas, a se tamen atque a sua aeternitate non distat.

[4] Superni intellectus lumen 1077 B.

[5] cf. 1093 C: s. o. Anm. 1.

[6] Ibd.

[7] Ibd.

[8] 1077 B.

freie und über jeden Zwang erhabene göttliche Wollen, für das es keinerlei Schwierigkeit geben kann[1]. Diese Freiheit, die sich zugleich als völlige Leidenslosigkeit darstellt, ist nur die Kehrseite zu der völligen Unabhängigkeit des göttlichen Wesens[2]. Aber diese Freiheit bedeutet nicht Willkür. Auch die göttliche Allmacht findet ihre Schranken am inneren Widerspruch und an der Würde des göttlichen Wesens[3]. Die göttliche Allmacht steht natürlich zur Allgegenwart in engster Beziehung. Aber die C. haben keine Veranlassung genommen, darüber Näheres auszusagen; sie haben diese Eigenschaft überhaupt nur flüchtig berührt[4].

Als direkte Parallele zur Allmacht kann die Allwissenheit gelten. Der Verfasser hat sie besonders der menschlichen Freiheit gegenüber abzugrenzen versucht. So versichert er, daß die göttlichen Weissagungen nicht etwa mit absoluter Notwendigkeit gesetzte Willensdekrete darstellen, sondern auf wirklicher Voraussicht dessen gründen, was die Menschen freiwillig in der Zukunft unternehmen würden[5]. Aber nicht nur das, was der Mensch wirklich tun wird, ist Gegenstand dieses Vorherwissens; Gott erkennt auch dasjenige, was die Menschen unter gewissen Umständen tun würden, selbst wenn diese Umstände niemals zur Wirklichkeit werden sollten[6].

Nach der ethischen Seite erscheint das göttliche Wesen als vollkommene Güte. Darum hat Gott das Gesetz gegeben, daß alle gut seien[7]. Gegen die Manichäer mußte diese absolute Güte Gottes mit Nachdruck betont werden[8]. Aber mit Vorliebe wird doch diese allgemeine ethische Vollkommenheit in der göttlichen Liebe, Güte und Langmut gegen das menschliche Geschlecht verkörpert gedacht. Es ist auffallend, wie gerade dieser Zug in der Schilderung des göttlichen Wesens hervortritt. So bemüht sich der Verfasser um den Nachweis, daß die ganze Geschichte der göttlichen Füh-

[1] Omnia Deus ex voluntate sua faciens 1078 A cf. 1079 B 1091 C 1092 C u. ö.

[2] 1077 B. s. o.

[3] 1077 C: Sicut ea quae velit Deum posse, ambigi non potest, ita eum nolle contraria ac se indigna perspicuum.

[4] Z. B. 1077 B 1084 B.

[5] cf. 1159 C: nec sunt quasi ex aliqua necessitate decreta, sed ex praescientia sunt praedicta.

[6] 1102 A—B.

[7] 1098 A.

[8] 1129 A B.

rungen von Adam bis auf Christus wie eine einzige Wohltat Gottes gegenüber der undankbaren Menschheit erscheine. „Et vide clementem in sua patientia divinitatem“[1]: das ist gleichsam der Refrain dieser Schilderung. Gott erscheint als ein nachsichtiger Familienvater, der lieber zu bessern als zu strafen bereit ist[2]. Auch die Polemik gegen den Novatianismus ist nur ein einziger Lobeshymnus auf die göttliche Barmherzigkeit[3]. So mächtig beherrscht den Verfasser der C. der Gedanke an die verzeihende und barmherzige Güte Gottes, daß er selbst den gefallenen Engeln noch die Möglichkeit der Verzeihung vor dem Erscheinen Christi zugesprochen hat[4]. Die Barmherzigkeit Gottes kann nach den C. auch niemanden wundernehmen. Liebt Gott doch in der Menschheit seine eigenen Guttaten[5]. Neben dieser Grundeigenschaft der göttlichen Heiligkeit kommt in den C. die göttliche Wahrhaftigkeit zur Sprache, welche die beste Garantie für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und für die Realität des menschlichen Leibes Jesu Christi biete[6]. Auch die Gerechtigkeit Gottes erfährt keine Abschwächung zugunsten seiner Barmherzigkeit[7]. Allerdings hat der Verfasser das Problem deutlich gefühlt, welches der Gegensatz zwischen göttlicher Güte und Gerechtigkeit dem menschlichen Denken stellt. Er findet dafür zunächst den merkwürdigen Ausweg, daß Gott gut sei, wenn er belohne, und gerecht, wenn er bestrafe. Aber tiefer ging doch seine weitere Antwort, daß der göttliche Zorn keinerlei Leidenschaftlichkeit in sich beschließe, sondern nur die göttliche Mißbilligung der Ungerechtigkeit bedeute[8].

[1] 1087 C.

[2] 1089 C/D.

[3] cf. II. Kap. 17 und 18.

[4] Die Erklärung für diese Annahme, welche in abgeschwächter Form selbst noch von einzelnen Scholastikern vertreten wurde, bietet vielleicht Jud. 6: in iudicium magni diei . . reservavit. Eine gewisse Neigung zur Milde und Nachsicht lag im Zug der Zeit, wie noch Augustins Kampf gegen die „Misericordes“ beweist, die wenigstens für die Christen eine Befreiung aus der Hölle für möglich hielten.

[5] 1077 C: in quo ita beneficia sua quae a principio dederat, semper dilexit, ut plus veniae largiretur indultis quam ultionibus mali pensaret.

[6] 1077 A 1078 B.

[7] Vgl. die Ausführungen gegen die Manichäer (1129 A/B, wo darauf hingewiesen wird, daß nicht nur im Alten, sondern auch im Neuen Testament die strenge Gerechtigkeit Gottes ihren Platz habe: Isthic autem satisfaciendi quidem tempus admittitur, sed nisi dignus poenitentiae fructus et opera subsequantur, aeternus ignis est vermisque perpetuus.

[8] I. Kap. 16.

Hier war in der Tat die Lösung schon angedeutet, welche Güte und Gerechtigkeit als zwei verschiedene Seiten derselben Sache, der sittlichen Heiligkeit Gottes, aufzufassen versteht. Im übrigen hat sich der Verfasser der C. über das Verhältnis der göttlichen Eigenschaften zueinander und zu dem göttlichen Wesen nicht näher ausgesprochen. Immerhin dürfen wir soviel schließen, daß er zwischen den einzelnen göttlichen Eigenschaften keinen wirklichen Unterschied gelten ließ, weil er die unauflösliche Einfachheit des göttlichen Wesens mit aller Entschiedenheit behauptet hat[1].

2. Die Trinität.

Die Entwicklung der Logoslehre war im Kampf gegen den Arianismus zu einem verhältnismäßig schnellen Abschluß gelangt. Lagen im Abendlande schon vor dem Nicänum die Voraussetzungen für eine einheitliche Entwicklung weit günstiger wie im Morgenlande — auch hier hat sich Tertullian um eine einheitliche Tradition verdient gemacht[2] — so ist das erst recht in der darauffolgenden Kampfesperiode der Fall gewesen. Im Abendlande behauptete nicht nur das „Homousios", von einer ganz kurzen Unterbrechung abgesehen, die unbestrittene Herrschaft, auch die Unklarheiten, welche der Orient in der näheren Bestimmung der Wesensgleichheit noch zurückbehielt, waren im Okzident nicht zu finden[3]. Darum ist es sehr begreiflich, daß ein abendländischer Schriftsteller um die Mitte des 4. Jahrhunderts das Verhältnis zwischen der ersten und zweiten trinitarischen Person mit jener Sicherheit darstellen konnte, wie es in den C. der Fall ist.

Die Bedeutung der hier gebotenen Darlegungen besteht freilich nicht in der Tiefe und Subtilität spekulativer Erkenntnisse. Auch hier erfreut sich die praktische Art des Abendländers vor

[1] 1128 A: Den Häretikern wird zum Vorwurf gemacht: ut substantiam indissociabilis Dei simplicem et divinitatis ineffabilis maiestatem aut interpretationibus dividant aut gradibus exhonorent. Der Begriff der „Substantia simplex" findet sich in den C. noch öfters, z. B. 1091 A. Der Ausdruck wird umschrieben 1093 C. Divinitas . . una in se et simplex. Öfters auch heißt es „maiestas simplex" 1107 B 1134 C.

[2] Die entscheidenden Formeln des Nicänums finden sich bereits bei Tertullian. Vgl. Harnack, Tertullian in der Literatur der alten Kirche (Sitzungsb. d. Akad. d. Wiss. Berlin 1895, II S. 550/51; 564/65).

[3] Vgl. Harnack, Dogmengeschichte II. S. 259 ff.

allem am zuverlässigen Besitz des Gegebenen. Selbst die spekulativen Ansätze, soweit man von solchen reden darf, bewegen sich meist in vorgegangenen Bahnen. Das einzige Streben des Verfassers war es, die bereits festumgrenzte kirchliche Lehre dem gläubigen Nachdenken ihrem ganzen Inhalt nach klar und erschöpfend zu übermitteln; seine Ausführungen bezwecken die theologische Interpretation der durch das Nicänum festgelegten Logoslehre. Aber diese Interpretation beweist die dialektische Gewandtheit, mit der sich der Verfasser in den schwersten Gedankengängen des Problems zu bewegen wußte. Dabei kam es ihm freilich zu statten, daß der abendländischen Theologie seit Tertullian und Novatian eine feste Terminologie zur Verfügung stand. Aber zugleich hat er die nicänischen Formeln mit wirklichem Verständnis erfaßt. Geschickt wußte er auch die entscheidenden Stichworte hier und dort in seiner Darstellung anklingen zu lassen. So begegnen Formeln wie „genitus non factus“ [1], „verus ex vero“ [2], „Dei filius unigenitus“; auch das Homousios findet sich in sinngemäßer Umschreibung [3].

Aber nicht nur die Terminologie der C., sondern die ganze Eigenart ihrer trinitarischen Auffassung steht wirklich auf dem Boden der nicänischen Formel. Das beweist vor allem die einheitliche Idee, unter welcher das Verhältnis der ersten zur zweiten göttlichen Person betrachtet wurde. Diese Idee ist nicht die Logosidee im Sinne der Apologeten. Für die C. war der Logosbegriff eine gegebene Größe, über dessen spekulative Eigenart sie sich keine Rechenschaft gaben. Das „Wort“ war ihnen in der Hauptsache zum nomen proprium der zweiten göttlichen Person geworden, für das die Autorität des Johannesevangeliums bürgte. Dagegen wurde das eigentümliche Verhältnis zwischen der ersten und zweiten Person für sie im Begriff der Gottessohnschaft charakterisiert [4]. Bekanntlich hatte auch das nicänische Symbol mit bewußter Tendenz seine Aussagen über die zweite göttliche Person im Begriff

[1] 1136 D 1137 A.

[2] 1131 B.

[3] Im Symbol findet es sich in der Wendung: „est igitur et Filius nomine atque persona, non substantia, a Patre distinctus.“ Den Terminus „consubstantialis“ trifft man ebensowenig wie in den ältesten lateinischen Übersetzungen des Nicänums.

[4] Charakteristisch für diese Auffassungsweise ist der Satz: „Dei enim filius in Verbo . . natus ex patre, de sempiterno sempiternus, verus ex vero est“ 1131 A.

der Gottessohnschaft zusammengefaßt[1], ohne den Logos überhaupt zu erwähnen.

In der Tat war der Begriff der Gottessohnschaft von einzigartiger Prägnanz, wenn es galt, die rechtgläubige Lehre über das Verhältnis der ersten und zweiten trinitarischen Person zu fixieren; es bedurfte nur der vollen Auswertung seines Inhaltes. Das war durch den vermittelnden Begriff der göttlichen Zeugung zu erreichen, auf den wiederum das Nicänum hingewiesen hatte. Man begreift, daß ihn die C. als Grundlage der rechtgläubigen Auffassung dem Arianismus gegenüber herausstellten. Aber sie haben nicht nur die Antithese „genitus, non factus" mechanisch wiederholt, sondern die dogmatische Tragweite dieser Formel wirklich erfaßt. Besagte ihnen die göttliche Vater- resp. Sohnschaft mit Recht alles, was über das Verhältnis der ersten und zweiten trinitarischen Person gesagt werden konnte, so bestimmt doch erst die innergöttliche Zeugung oder die immanente Geburt des Wortes[2] dieses Verhältnis als wahre Vaterschaft und als wahre Sohnschaft mit vollkommener Eindeutigkeit. Die „generatio" oder die „vera nativitas" des Wortes erschien den C. zunächst als der unbedingte Gegensatz zur „creatio" der Arianer, welche den Logos in die Sphäre des Geschöpflichen hinabzog[3]. Leugnete man die „generatio", um die „creatio" zu behaupten, so blieb nach den C. zur Kennzeichnung des Verhältnisses zwischen der ersten und zweiten göttlichen Person nur noch die „assumptio", die Annahme an Sohnes Statt in irgendeiner Form. Damit wäre aber nicht nur die wahre

[1] Die „Revision" des Cäsarense, welche zum Nicänum führte, setzte im Anfang des 2. Artikels an die Stelle des „Logos" den „Sohn" ein; die innere Begründung dieses Verfahrens lag offenbar in der abstrakteren und weniger bestimmten Färbung des Logosbegriffes (Bartmann charakterisiert kurz und treffend: „Von den drei Namen, die in der Schrift für die zweite Person hauptsächlich hervortreten, bezeichnet „Filius" die Konsubstantialität, „Logos" den intellektuellen Ausgang, „imago" die absolute Ähnlichkeit und Gleichheit mit dem Vater. Die Subordinatianer zogen den Ausdruck Logos vor, weil er an sich nur den intellektuellen Ausgang bezeichnete." Vgl. Lehrbuch der Dogmatik. Freiburg 1917. I. S. 202) und in der Gefahr einer origenistischen Interpretation. Kattenbusch bemerkt mit Recht, daß das Fehlen des Artikels vor γεννηθέντα die Unterstellung aller anderen Prädikate unter den Sohnesbegriff zum Ausdruck bringe.

[2] ex ipso atque intra ipsum nascens 1137 A.

[3] Non enim creatorem, sed creaturam Dei filium dicunt et ceteris hoc tantummodo esse potiorem, quod factus prius ex Deo, non genitus sit. 1136 D.

Sohnschaft, sondern auch die wahre Vaterschaft zugleich unmöglich gemacht. Nicht nur die persönliche Eigenart des Sohnes, sondern auch die persönliche Eigenart des Vaters wäre hinfällig geworden[1]. Wiederum greift nach dem Verfasser der Arianismus mit seinen Behauptungen zerstörend in das Wesen der Gottheit: er fügt nicht nur dem Sohne Unbill zu, sondern leugnet Sohn und Vater in gleicher Weise.

Diese Art, gegen die antitrinitarische Irrlehre zu argumentieren, findet sich nicht bloß in den C. Man könnte vielleicht zweifeln, ob sie auf die Gegner einen besonderen Eindruck gemacht habe. Aber bereits Athanasius hatte es den Arianern zum Vorwurf gemacht, daß sie im Sohn auch den Vater lästerten[2], und noch Prudentius verwandte den gleichen Gedanken gegen den Sabellianismus[3].

Die angedeutete Argumentation beruhte auf der Voraussetzung, daß durch die Generatio zugleich die persönliche Eigenart der beiden ersten trinitarischen Personen begründet werde. Das haben die C. aufs bestimmteste ausgesprochen. Wie nach ihnen die Proprietät der ersten göttlichen Person in ihrer Vaterschaft besteht[4], so besteht die Eigentümlichkeit der zweiten Person in ihrer Geburt aus dem Vater[5]. Die Verschiedenheit der beiden ersten Personen gründet also ausschließlich auf den durch die Generatio gegebenen Beziehungen[6].

Den wirklichen Unterschied der Personen haben die C. in auffallender Weise betont. Man muß hier die stereotype Formel „personae ac nomina" beachten, die immer wieder zur Kennzeichnung des trinitarischen Verhältnisses begegnet. Beide Termini finden sich schon bei Tertullian zur Bezeichnung der göttlichen Personen. Wenn sie Tertullian aber nebeneinander stellt, wie es in den C. geschieht, so scheint in dieser Zusammenstellung eine Spitze gegen modalistische Vorstellungen enthalten[7]. Seit der zweiten

[1] Aut ille quemadmodum Pater, si in Verbo assumptio aliqua, non nativitas vera est 1137 A.

[2] C. Arianos, I. 20. 24. 25. III. 67.

[3] Apoth. 180 ff.

[4] 1144 C: qui semper hoc habuit speciale, quod Pater est.

[5] Idem iterum, dum de eius ac Patris ambigit nomine, proprietatem verae nativitatis exponit dicens . . 1113 C.

[6] Quodsi verus Pater, verus et Filius 1137 A.

[7] Z. B. Adv. Prax. 23: non propter me ista vox venit, sed propter vos, ut credant et hi et Patrem et Filium in suis quemque nominibus ac

Hälfte des 4. Jahrhunderts erscheint die Formel auch hin und wieder in abendländischen Symbolen, am auffallendsten im Glaubensbekenntnis des Pelagius. Und hier wird auch der Sinn ihrer Verwendung offenbar. Was man bereits aus Tertullian schließen konnte, tritt hier klar zutage: ihre antimonarchianische resp. antisabellianische Tendenz[1]. Ihre fortgesetzte Verwendung in den C.[2] ist nicht anders zu erklären. Das stimmt auch zu der Auswahl der behandelten Irrlehren. Drei davon, Sabellianismus, Patripassianismus und Photinianismus, haben monarchianischen Charakter.

Aus dem durch die Generatio begründeten Verhältnis ergab sich aber als weitere Folgerung für die C. auch die absolute Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn. Die Generatio, als immanente Zeugung gefaßt, beschloß nämlich nicht nur den Gegensatz zur Creatio, sondern auch zu jeder transeunt gedachten Geburt, welche mit dem Arianismus den Logos in die Sphäre des zeitlich Bestimmten hinabzog[3]. Die „vera nativitas" der C. war dagegen eine Geburt aus und in Gott zugleich; war es möglich, daß die Substanz des also Gezeugten nicht dem Wesen des Erzeugers aufs vollkommenste entsprach?[4] In einer unerschöpflichen Fülle von positiven und negativen Wendungen hat darum der Verfasser der C. die völlige Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn zum Ausdruck gebracht. Das Wort, heißt es u. a., ist wahrer Gott wie der Vater, es ist nichts anderes wie der Vater, es ist vom Vater nicht verschieden. Nur weil der Sohn dem Vater in keiner Beziehung unähnlich ist, ist er das getreue Abbild des Vaters. Er besitzt die Fülle der Majestät wie der Vater, ist gleich

personis et locis. Cap. 31: sic voluit Deus renovare sacramentum, ut nove unus crederetur per Filium et Spiritum, ut coram iam Deus in suis propriis nominibus et personis cognosceretur.

[1] Ita, impietatem Sabellii declinantes, tres personas expressas sub proprietate distinguimus, non ipsum sibi Patrem, ipsum sibi Filium, ipsum sibi Spiritum sanctum esse dicentes, sed aliam Patris, aliam Filii, aliam Spiritus sancti esse personam. Non enim nomina tantummodo, sed etiam nominum proprietates, i. e. personas .. confitemur. Nec Pater Filii aut Spiritus sancti personam aliquando excludit nec rursus Filius aut Spiritus sanctus patris nomen personamque recipit .. Itaque substantia unum sunt, personis ac nominibus distinguuntur. Hahn l. c. S. 289/90.

[2] 1111 A 1112 B 1135 B 1136 B 1137 B 1144 C 1144 D 1146 C.

[3] Tempori perinde obnoxium esse, quia natus est 1136/37.

[4] ex ipso aque intra ipsum nascens, quid alius potest esse quam pater est 1137 A.

vollkommen und ewig wie er. Schon vor der Schöpfung aller Zeiten ist der Sohn Gottes aus dem Vater geboren. Wie könnte auch derjenige in das Maß der Zeiten eingeengt werden, von dem die Zeiten geschaffen sind? Oder wie könnte dem ein Anfang zugeschrieben werden, durch den die Anfänge geworden sind?[1]

Aber diese wahre Gottheit des Sohnes und seine Wesensgleichheit mit dem Vater scheint dem Verfasser noch nicht alles zu besagen, was das Dogma wollte. Er ringt sichtlich darnach, die Wesensgleichheit als vollkommene Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn begreiflich zu machen. Wie das Konzil mit dem nachträglichen Zusatz ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός an Schärfe sich selbst überbieten zu müssen glaubte, ähnlich der Verfasser der C. So ergänzt er die an die symbolischen Formeln anklingenden Wendungen, der Sohn sei aus dem Vater geboren als der Ewige vom Ewigen, der Wahre vom Wahren[2], durch die Bemerkung, daß also nichts im Sohne sei, was nicht gleichzeitig auch im Vater sei. Noch deutlicher versichert er, was immer dem Sohn durch den Vater zuteil werde, werde ihm nicht so zuteil, daß es ihm allein eigen sei, sondern Vater und Sohn besäßen es so gemeinsam, daß es jedem einzelnen in seiner ganzen Fülle zugehöre[3]. Allerdings haben die C. keinen Ausdruck gebraucht, der dem Begriff der Wesenseinheit ganz entspräche[4]. Aber sie begnügen sich auch nicht mit dem Begriff der Wesensgleichheit, sondern sprechen in beabsichtigter Prägnanz von der Gleichheit des einen Wesens und der einen Gottheit in Vater und Sohn[5]. Es ist beachtenswert, daß sie mit feinem Verständnis für das Wesen der arianischen Irrlehre diese schlechthin als einen Angriff auf die Einheit des göttlichen Wesens gekennzeichnet haben[6].

Es war auch nur ein weiterer Versuch, die vollkommene Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn unzweideutig auszusprechen,

[1] Filius . . non substantia a patre distinctus, plenae maiestatis ut genitor, perfectus perinde et sempiternus 1144 C; si in nullo dissimilis, tum demum certa imago genitoris. 1137 A cf. 1137 C 1131 A.

[2] 1131 A.

[3] Natus ex patre, de sempiterno sempiternus, verus ex vero est. Neque in eo aliud potest esse quam id quod semper in patre est . . et tamen non ita ab eo velut soli propria vindicantur, sed ita communia, ut in singulis plena. 1131 A/B.

[4] Selbst „unitas divinitatis" u. ä. Ausdrücke genügen noch nicht.

[5] 1137 B: aequalitatem substantiae et divinitatis unius.

[6] Et trinitatem in personis ac nominibus confitetur, sed unitatem divinitatis excludit (Arius) 1128 A.

wenn die C. die Einheit des Willens und der Wirksamkeit im göttlichen Wesen besonders hervorhoben. Das hatte auch Athanasius getan. Er tat es zunächst aus polemischem Interesse, weil der moralischen Willenseinheit, welche die Arianer zwischen Vater und Sohn behaupteten, die physische Willens- und Wirkenseinheit gegenübergestellt werden mußte [1]. Aber der Gedanke, daß das Wirken der göttlichen Dreiheit aus der Einzigkeit des göttlichen Willens resultiere, war an sich schon für die eindeutige Kennzeichnung des rechtgläubigen Standpunktes wertvoll. Es begegnet daher nicht selten in der antiarianischen Literatur, daß die Einheit des Willens fast formelhaft neben der Einheit des Wesens genannt wird, um die homousianische Auffassung restlos auszudrücken [2]. Waren solche Formeln auch bereits in der vornicänischen Zeit geläufig [3], so gewannen sie doch erst im Kampf gegen den Arianismus ihre volle Bedeutung und Klarheit.

Eine solche Bestimmtheit zeigt die Verwendung der fraglichen Formeln bei den C. Man sieht das schon daraus, daß sie an die Stelle des Gegensatzes „una substantia" und „tres personae" ohne weiteres auch den anderen „una voluntas" und „tres personae" setzten [4]. Folgerichtig haben sie darum auch gelehrt, daß aus dem Willen der heiligen Dreiheit wie aus einem Prinzip die Sendung des Sohnes erfolgt sei [5]. Deswegen läßt sich auch nach den C. nicht von einem eigentlichen Gehorsam des Logos gegen den Vater sprechen: „Denn der Sohn erfüllt den Willen des Vaters nicht wie ein Untergebener, sondern er vollzieht im eigenen Willen zugleich den Willen des Vaters" [6]. Wie die Einheit des göttlichen Wollens, so stand auch für die C. die Einheit des göttlichen Wissens bei Vater und Sohn außer Zweifel. Der Grund war hier und dort der gleiche: das völlige Ineinssein der göttlichen Personen. Denn „wie der Vater im Sohn, so muß der Sohn auch allezeit im Vater sein" [7]. Tiefer und folgerichtiger konnte in der Tat die Konsubstantialität zwischen Vater und Sohn nicht gefaßt werden.

[1] C. Ar. III 10. 11. 13. 14.

[2] Interessant ist die Formel bei Ambrosius: unitas naturae, voluntatis atque substantiae. Hexaem. II 5.

[3] Man denke nur an Origenes; cf. Seeberg l. c. I. 416/17.

[4] 1113 B.

[5] 1125 B.

[6] 1138 C.

[7] 1138 B: Filius semper in Patre atque in Filio pater.

Man begreift den Vorteil dieser Betrachtungsweise. Indem sie die Einheit zwischen Vater und Sohn nicht nur als abstrakte Seinseinheit, sondern als wirkliche Lebenseinheit erfaßte, wirkte sie bestimmter, man möchte sagen fruchtbarer als die allgemeine Vorstellung der Konsubstantialität. Sie wehrte nicht nur einer mißbräuchlichen Verwendung des „Homousios" im Sinne der bloßen Wesensgleichheit, sondern begegnete zugleich einer neuplatonischen Deutung des Dogmas im Sinne Victorins und verwandter Logosspekulationen. Die klare Überzeugung von der Einheit der göttlichen Wirksamkeit hinderte den Verfasser der C. natürlich nicht an dem Gebrauch der trinitarischen Appropriationen. So findet er in der Aussage nichts Bedenkliches, daß der Vater die Schöpfung angekündigt, der Sohn vollzogen und der Heilige Geist segnend bestätigt habe. Aber er beeilte sich doch, hinzuzufügen, daß trotzdem der eine Gott der Urheber der gesamten Schöpfung sei[1]. Überhaupt dürfte er nicht weiter darüber nachgedacht haben, warum dem Sohn in besonderer Weise die Schöpfung zugeeignet werde. Der Gedanke begegnete überall in der Tradition und war überdies in der Heiligen Schrift begründet. Das war für den Verfasser der C. Grund genug, ihn zu wiederholen. Er tat es daher unter ausdrücklicher Berufung auf Schriftstellen oder in stillschweigendem Anschluß an biblische Formeln[2]. Schon in den Anfangsworten der Genesis fand er seine Meinung ausgesprochen: „in principio fecit Deus coelum et terram"[3]. Die merkwürdige Argumentation, welche unter „principium" den Logos verstand, war schon Tertullian bekannt gewesen, ohne freilich auf diesen einen sonderlichen Eindruck zu machen[4]. Aber der Verfasser der C. war von der Zuverlässigkeit einer solchen Exegese überzeugt. Darum hat er in ähnlicher Weise auch das „principium" der Psalmstelle: „tecum principium in die virtutis tuae" auf den Sohn als auf das schöpferische Prinzip der Welt bezogen[5]. Doch ein besonderes Gewicht hat er auf diese Dinge nicht gelegt. Vor allem kam es ihm auf die Erkenntnis an, daß „alles, was immer von Gott geschaffen oder bewirkt werde, von der ganzen Dreifaltigkeit ausgehe und bewirkt

[1] 1115 C.

[2] 1109 B: Patris tantum ex quo sunt omnia, et Filii per quem facta sunt omnia 1128 A: Dei filium per quem omnia sunt creata, creaturam statuens non creatorem.

[3] 1111 C.

[4] Adv. Prax 5.

[5] 1128 D. Vgl. die ähnliche Interpretation der Psalmstelle 32 6. 1111 D.

werde“[1]. Die Lehre von der Einheit des göttlichen Willens dünkte ihm mit Recht wichtiger als subtile theologische Spekulationen.

Das mag auch der Grund gewesen sein, warum der Verfasser über den Charakter der alttestamentlichen Theophanien nur flüchtig gehandelt hat. Er hat allerdings die übliche Meinung wiederholt, daß der Logos das Subjekt dieser Erscheinungen gewesen sei. Das war vor Augustinus die allgemeine Überzeugung. Aber während diese Ansicht vielfach aus der Proprietät des Wortes begründet und sogar dem Vater die Möglichkeit abgesprochen wurde, zu erscheinen[2], begnügten sich die C. damit, aus der vorbereitenden Stellung der Theophanien gegenüber der Menschwerdung die Richtigkeit ihrer Ansicht zu begründen[3].

Wohl aber ist dem Verfasser der C. der Gedanke vertraut gewesen, daß die Eigenart der zweiten göttlichen Person als „natus ex patre“ ihn auch zum Träger der Menschwerdung als „natus ex virgine“ bestimmte. Er hat die Formel von der Doppelgeburt des Wortes wiederholt und an Hand derselben seine Logos- und Christuslehre entwickelt. Man findet in den C. ein eigenes Kapitel, (II. Kap. 4.), welches die Lehre von der Doppelgeburt auf Grund der Schriftstellen eingehend erörtert. Diese Betrachtungsweise, welche die ewige Zeugung und die Inkarnation in eine besonders enge Verbindung bringt, war ja freilich längst geläufig. Auch Athanasius spricht gern von dem „Eingeborenen des Vaters, der zum Erstgeborenen unter den Menschenkindern geworden“[4] — dieselbe Formel findet sich übrigens in den C. wieder — und noch Ambrosius und Prudentius haben diese Betrachtungsweise gepflegt[5]. Aber für die C. hatte die Formel von der Doppelgeburt Christi noch ein besonderes apologetisches Interesse. Sie ward ihnen zur Parole im Kampf gegen die antitrinitarische und christologische Häresie.

[1] 1116 A.

[2] Vgl. A. Rösler, Der katholische Dichter A. Prudentius Clemens. Freiburg 1886, S. 350, 356/57.

[3] Ille se semper humanis aspectibus dedit, quia coelestem societatem fragilitati nostrae admixturus, in homine quod erat futurus iam meditabatur intelligi. 1131 C.

[4] cf. Ath. c. Ar. II, 62. und C. 1139 A.

[5] Rösler macht für Prudentius (und Ambrosius) darauf aufmerksam, daß diese Vorstellungsweise auch in der Wahl der Worte, besonders in der Bezeichnung „Christus“ für den vorweltlichen Logos ihren Ausdruck gefunden habe. Dasselbe gilt von den C. (1132 B 1138 D.)

Gegen den Arianismus vertrat sie die Homousie des Logos[1], gegen die Marcioniten die wahre Gottheit des Gottmenschen, gegen die Photinianer die wahre Menschwerdung des präexistenten Logos, gegen die Patripassianer die ewige Zeugung des menschgewordenen Logos, gegen die Manichäer die Wirklichkeit des Leibes Christi.

Mit der Vorstellung von der Doppelgeburt des Logos, welche den immanenten ewigen Vorgang mit dem zeitlich-transeunten verband, war die Lehre von der Missio des Sohnes aufs nächste verwandt. Die C. fragen, wie die zweite göttliche Person trotz der Einheit des göttlichen Willens überhaupt gesandt werden konnte. Aber diese Sendung zur Welt, so versichern sie, besagt keine Unterordnung im Willen des Gesendeten unter den Willen des Sendenden. Vielmehr liegt in diesem Begriff nach den C. nur eine innergöttliche Beziehung, nämlich die persönliche Verschiedenheit zwischen der ersten und zweiten göttlichen Person ausgesprochen[2] Der immanente Vorgang der ewigen Zeugung war ihnen also die außerzeitliche Voraussetzung und Erklärung für die göttliche Sendung in der Zeit.

Der Kampf gegen den Arianismus hat bekanntlich nicht nur die Logoslehre, sondern auch die Lehre über den Heiligen Geist zur weiteren Entfaltung gebracht. Auch in dieser Beziehung waren im Abendlande die Voraussetzungen günstiger als im Morgenlande. Die klaren und exakten Kundgebungen der Abendländer, die aus der Zeit des Papstes Damasus bekannt sind (cf. bes. Theodos. V, 11. Anathem. d. Dam.) beweisen deutlich, daß man sich hier in der Frage nach der dritten göttlichen Person ohne weiteres zurechtgefunden hatte. Man schöpfte eben aus der reichlich sprudelnden Quelle einer ungetrübten Tradition. Haben doch bereits Tertullian und Novatian, von ihren subordinatianischen Irrtümern abgesehen, die kirchliche Lehre über die Gottheit und Persönlichkeit des Heiligen Geistes ausführlich entwickelt. Theologen wie Lactantius, der in dieser Frage überhaupt keine Ansicht zu haben scheint, waren jedenfalls die Ausnahme. Dagegen dürfte uns manches Zeugnis der orthodoxen Lehre aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts nicht mehr erhalten sein. Wir würden sonst die Entwicklungslinien wahrscheinlich genauer verfolgen können, die von

[1] 1139 A: Vides ergo nullum Arianis locum relictum quo merito a fidei nostrae integritate dissentiant: cum idem Dei Filius ante saecula unigenitus et nunc primogenitus praedicetur.

[2] 1138 C: mitti autem dicitur, sed ut alius intelligatur.

der Theologie eines Tertullian und Novatian zu den klarumschriebenen Darlegungen der abendländischen Synoden in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts geführt haben.

Gegen Ende dieser Entwicklung könnte auch das geschrieben sein, was die C. über den Heiligen Geist zu sagen wissen. Es scheint, daß sie dieser Lehre eine besondere Aufmerksamkeit haben widmen wollen. So lautete die erste Frage des neubekehrten Apollonius, ob der Heilige Geist bloß ein Name Gottes oder eine wirkliche Person, ob er selbst Gott oder nur ein Geschenk Gottes sei[1]. Die Antwort darauf gab zunächst eine sorgfältige Unterweisung über die Trinität. Aber später wird der angeblich sabellianischen Irrlehre gegenüber dieselbe Frage noch einmal erörtert[2]. Und schließlich haben sich die C. auch in dem zusammenfassenden Symbol am Schlusse des zweiten Buches mit der dritten göttlichen Person aufs eingehendste beschäftigt[3]. Diese besondere Sorgfalt würde verständlich sein, wenn die C. bald nach der Mitte des 4. Jahrhunderts geschrieben wären, wo das Problem vom Heiligen Geist zur Diskussion gestellt war.

Die Klarheit und Sicherheit, mit der sich der Verfasser über den Logos aussprach, kennzeichnet auch seine Darlegungen über den Heiligen Geist. Der Grundgedanke seiner Ausführungen ist, daß sich das göttliche Wesen in der dritten Person vollende[4]. Gegen diejenigen, welche den Heiligen Geist eine Gabe Gottes nannten, hat er die wirkliche Persönlichkeit verteidigt. Der Heilige Geist ist nicht Gabe, sondern Geber. Er ist nicht irgendein Geschenk, sondern Verleiher von Geschenken[5]. Und mit der Schärfe eines philosophischen Terminus, der jede Unklarheit abtun sollte, hat ihn der Verfasser ausdrücklich als „persona subsistens“ oder als „persona in deitate subsistens“[6] gekennzeichnet.

Wer waren aber diejenigen, welche den Heiligen Geist nur als Gabe Gottes betrachten wollten? Der Verfasser der C. bezeichnet sie als Sabellianer. Und es besteht kein Grund, zu zweifeln, daß er wirklich Sabellianer im Auge gehabt hat. Daß die sabel-

[1] 1109 C; 1110 B.
[2] II. Kap. 14.
[3] cf. 1144/45.
[4] cf. 1112 A 1116 A: Sp. sanctum in eadem substantia permanentem sacramentum perfectae Trinitatis implere.
[5] cf. 1134 A.
[6] cf. 1112 A; 1134 C.

lianische Theologie von Anfang an den Heiligen Geist in ihre Spekulation einbezog, steht auch anderweitig fest. (cf. Epiph. Haer. 62, Kap. 1.) Daß sie es dann unter Mißbrauch des alten, aus der Schrift gewonnenen Namens „donum Dei" tat, ist überaus verständlich. Man braucht also nicht von vornherein an eine Verwechslung mit dem Macedonianismus zu denken, wenn die C. eine Irrlehre gegen den Heiligen Geist dem Sabellius zugeschrieben haben[1]. Aber auffallend ist ein anderes. Der Verfasser der C. wehrt nicht nur einer mißbräuchlichen Verwendung des Namens „donum" oder „munus Dei" für den Heiligen Geist; er verwirft die Bezeichnung überhaupt als unzulässig. Und dennoch ist die Betrachtung des Heiligen Geistes als donum Dei schon einem Hilarius[2] und Ambrosius[3] völlig geläufig, um von Augustinus garnicht erst zu reden. Schon diese Stellungnahme der C. scheint mir unbedingt dagegen zu sprechen, daß ihre Abfassung viel später als etwa 370 angesetzt werden kann.

Aber ebensowenig, wie man den Heiligen Geist eine Gabe nennen darf, ebensowenig darf man ihn nach den C. für einen Engel oder sonst für eine himmlische Macht halten[4]. Der Heilige Geist ist ebenso wahrer Gott wie der Vater und Sohn[5]. Er steht an Würde und Macht weder dem Vater noch dem Sohne nach, obwohl er erst an dritter Stelle genannt wird[6]. Nur dem Namen und der Person nach unterscheidet er sich von ihnen, aber nicht nach Majestät und Wesenheit[7].

Offenbar sind diese letzten Ausführungen der C. gegen eine weitere Irrlehre gerichtet, die der Verfasser wegen ihrer Ähnlichkeit mit der zuvor behandelten dem Sabellianismus ohne weiteres anreiht. Vielleicht stand ihm die Häresie des Macedonius dabei vor Augen, ohne daß ihm deren Urheber damals bekannt gewesen wäre. Wahrscheinlicher aber dachte der Verfasser an einen ganzen Komplex verfehlter Spekulationen über den Heiligen Geist, wie sie bereits zur Mitte des 4. Jahrhunderts besonders im Orient umliefen, auf deren große Gefahr man aber erst im Verlauf des arianischen

[1] cf. Prolegomena 1063 C.

[2] De Trinitate II. 1. 2. 31. 32 u. ö.

[3] De Sp. I. 5. 66. 71 u. ö.

[4] 1134 B.

[5] 1110 D 1112 A 1134 C.

[6] 1112 A.

[7] 1144 B 1134 C.

Streites aufmerksam wurde[1]. Die C. waren dann um so mehr berechtigt, diese noch unbekannten Irrlehren einer verwandten und weitverbreiteten Häresie, wie es der Sabellianismus war, anzugliedern. Mag man sich für diese oder jene Annahme entscheiden, beide sprechen für eine Abfassungszeit der C., wo der Macedonianismus im Abendland wenigstens dem Namen nach noch ziemlich unbekannt war.

Die Homousie des Heiligen Geistes ist nach den C. nicht nur Wesensgleichheit, sondern Wesenseinheit. „Erkenne den Heiligen Geist", so lautet eine Mahnung an den neubekehrten Apollonius, „in dem Wesen der einen Gottheit."[2] Darum gehört dem Heiligen Geist zwar die ganze Macht der Gottheit zu eigen, aber so, daß sie „nicht in ihm allein, sondern so, daß sie zugleich im Ganzen ist."[3] Als tiefster Einheitsgrund erscheint auch jetzt wieder die wechselseitige Immanenz der göttlichen Personen. Der Verfasser der C findet sie in der Mitteilung der Heiligen Schrift angedeutet, daß der Heilige Geist sowohl vom Vater als auch vom Sohne in die Welt gesendet werde. Wie könnten beide den Heiligen Geist senden, wenn er nicht in ihnen wäre? Wie also der Vater im Sohne und der Sohn im Vater ist, so ist der Heilige Geist in beiden und jeder von beiden in ihm[4]. Man sieht zugleich, wie auch hier die außerzeitliche Sendung mit dem innertrinitarischen Leben in engste Beziehung gesetzt wurde.

Das führt auf die Frage, wie sich überhaupt nach den C. das eigentümliche Verhältnis des Heiligen Geistes zu Vater und Sohn des näheren darstelle. Daß der Verfasser darüber eine klare Vorstellung besessen hat, wird man annehmen dürfen. In dem scharf ausgesprochenen Gegensatz „non genitus . . sed procedens . . nec creatus aliquando, sed creans semper", der fast an die späteren Damasusformeln erinnert, hat er im Grunde alles gesagt, was überhaupt über die Proprietät der dritten Person Entscheidendes gesagt werden konnte[5]. Man möchte freilich wünschen, daß er die Art dieses Gegensatzes noch deutlicher umschrieben hätte. Wenn er es trotzdem unterlassen hat, so wird man daraus nicht den Schluß ziehen dürfen, daß ihm diese dogmatischen Stichworte nur eine

[1] Man braucht nur an die origen. Lehre des Eusebius zu denken.
[2] 1111 C.
[3] 1112 A.
[4] sicut enim Pater in Filio et Filius in Patre, ita sanctus Spiritus in utroque ac rursus in ipso est uterque conspicuus 1133 B.
[5] 1144 D.

leere Formel waren, die er sinnlos wiederholte. Die Scheu vor der „Enge der Sprache", die ihn in der ganzen Darstellung nach seinem eigenen Geständnis beherrscht hat, wird ihn vor selbständigen theologischen Reflexionen hier zurückgehalten haben.

Aber weit auffallender ist es, daß er nicht einmal den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und Sohn zugleich ausgesprochen hat. Es wurde oben bemerkt, daß er aus der zeitlichen Doppelsendung des Heiligen Geistes auf die „circuminsessio" der göttlichen Personen geschlossen hat. Die Erkenntnis von dem Doppelausgang des Heiligen Geistes lag also überaus nahe. Und dennoch hat er wenigstens einmal eine dogmatische Formel verwandt, worin man das Filioque geradezu vermissen dürfte[1]. Auch hat er nie eine Wendung gebraucht, die wenigstens als entsprechender Ausdruck dieser Lehre gelten könnte[2]. Man wird also annehmen müssen, daß die C. zu einer Zeit entstanden sind, wo das „Filioque" auch der abendländischen Theologie noch nicht geläufig war. Bedenkt man aber, daß bereits für Aponius, Augustinus und Prudentius das „Filioque" zur stehenden Formel geworden war, so wird man wiederum geneigt sein, die Abfassung der C. nicht lange nach der Mitte des 4. Jahrhunderts anzusetzen[3].

Die Lehre vom Heiligen Geist war dem Verfasser der C nicht vorwiegend Spekulation; sie war ihm zunächst Sache der Frömmigkeit. Darum betrachtete er auch die dritte göttliche Person vor allem in ihrer Beziehung zum christlichen Leben. Der Heilige Geist war ihm in erster Linie Gnadenspender und Heiligmacher der Seelen. „Der Geist", so erinnert er, „heiligt die Herzen der Gläubigen" und führt sie zur „Vollendung himmlischer Gnade"[4].

[1] 1135 C: E quibus patripassianus eam sibi partem impietatis elegit, ut quia ex Patre primogenitus Filius et ab ipso Spiritus sanctus procedens, idem Pater et Verbum sit . . idem perinde et Spiritus sanctus. Noch auffallender ist die Stelle im Symbol: (Spiritus sanctus) non genitus ut Filius, sed a Patre procedens. 1144 D. Eine dritte Stelle ist der ersteren sehr ähnlich, doch weniger auffallend wegen des Zusammenhanges cf. 1112 B.

[2] Die Stelle Psalm 32 6: Verbo Domini coeli firmati sunt et spiritu oris eius omnis virtus eorum, bezieht der Verfasser auf die heilige Dreifaltigkeit. (verbum = Logos, Dominus = Vater, spiritus = dritte Person.) Auch danach würde der Heilige Geist nur vom Vater ausgehen (oris eius) 1111/12.

[3] Für Aponius vgl. Harnack, DG II, S. 309 A. 1.

[4] 1134 A.

Seine Eigenart ist Herablassung und nie sich erschöpfende Güte. Darum „erfüllt er alles und nimmt selbst nicht ab, er wird von allen aufgenommen und nimmt selbst nichts auf". Er führt in heiliger Leitung die „frommen Seelen und bedarf doch selber nichts; er ist gerecht im Gericht und bereit zum Geben"[1]. Er ist Lehrer der Weisheit, der Geber des Glaubens, der Verleiher der Gaben; er gewährt Heiligung, erläßt die Sünden und verteilt die Gnaden[2].

Aber der Verfasser bleibt sich bewußt, daß diese heiligende Tätigkeit des Geistes nicht diesem ausschließlich zukommt, wenn er sie gleichwohl ihm mit Vorliebe zuschreibt[3]. Über den naheliegenden Grund dieser Appropriation hielt er es wohl kaum für nötig, sich erst auszusprechen. Vielleicht hinderte ihn auch hier die Scheu vor dem Geheimnis, der Reflexion weiteren Spielraum zu lassen.

Und ein Geheimnis war ihm die Trinitätslehre in der Tat. Bereits oben wurde bemerkt, wie zuverlässig der erkenntnistheoretische Maßstab war, nach welchem er dieses Grunddogma des Christentums einschätzte. Die Enge der menschlichen Sprache, so erinnern die C., erfaßt ja niemals die Fülle der Gottheit. Eine „intelligentia ex parte" — wir würden sagen, eine bloß analoge Erkenntnis — bleibt unser Wissen von der Gottheit. Und das bleibt es auch jetzt noch, nachdem sich die Gottheit unter Personen und Namen geoffenbart hat[4]. Aber dennoch hat sich der Verfasser redlich bemüht, das Unbegreifliche wenigstens in verständliche Formeln zu kleiden. — Es scheint zwar ein dunkles Wort, wenn er schrieb, daß die Wirksamkeit der Wahrheit, nicht aber der Zustand eines verschiedenen Wesens die Unterscheidung von Namen und Personen verlange[5]. Und dennoch erfaßte dieses Wort in prägnanter Kürze das Grundproblem des ganzen Dogmas: Keinerlei Abstufung im Wesen und trotzdem eine wirkliche Verschiedenheit der Personen. Es war derselbe Gedanke, den er schon vorher in die noch kürzere Formel gefaßt hatte: in der Dreiheit ist nicht einer, sondern die Dreiheit ist eines[6]. Er scheint nicht müde

[1] 1134 C.

[2] 1145 A.

[3] 1145 A. Patrique semper ac Filio omni operum bonitate permixtus.

[4] 1111 A.

[5] Si quidem cum ipsa nominum ac personarum distinctionem efficientia veritatis, non status faciat substantiae differentis 1135 B.

[6] 1110 C/D.

zu werden, diese Formel in den verschiedensten Variationen zu wiederholen; aber stets geschieht es mit derselben Prägnanz und Schärfe[1].

Man könnte noch die Frage stellen, wie sich die C. das Verhältnis von Natur und Person genauer umschrieben dachten. Aber man erfährt darüber nichts Bestimmtes, so wenig wie über das Verhältnis des göttlichen Wesens zu seinen Eigenschaften. Wir bleiben hier höchstens auf Vermutungen angewiesen. Vielleicht dürfte aber in der Bemerkung, daß wir das göttliche Wesen mit unseren Auslegungen niemals in sich selbst unterscheiden noch andererseits die Dreiheit der Personen zusammenwerfen könnten[2], der Weg zur richtigen Lösung wenigstens angedeutet sein.

Man könnte bei einem voraugustinischen Theologen wohl kaum ein tieferes Verständnis der Logos- und Trinitätslehre vermuten, als es der Verfasser der C. hier bekundet. Was der hl. Augustinus mit spekulativem Feinsinn ausgeführt hat, haben die C. bereits in den Ausgangspunkten als wesentliches Ergebnis vorgelegt. Haben sie auch nicht daran gedacht, in diese Erkenntnisse tiefer einzudringen, so haben sie doch mit klarem Blick die Linien überschaut, welche die durch das Dogma festgelegten Punkte nach allen Seiten hin verbinden. Die Sicherheit, die sie dabei bekunden, ist geradezu erstaunlich. Sie scheinen trotz ihrer Kürze nicht weniger ausgiebig wie Ambrosius, klarer wie Hilarius und glücklicher wie Viktorinus, mögen sie auch an spekulativer Kraft sich mit den beiden letzteren nicht im entferntesten messen können. Jedenfalls wird man ihre Ausführungen vor allem beachten müssen, wenn man nach den Entwickelungslinien sucht, die in der Trinitätslehre von Tertullian zu Augustinus geführt haben.

[1] cf. 1112 B 1115 A 1128 A u. ö.

[2] 1110 D.

V. Kapitel.

Die Kosmologie.

Die kosmologischen Vorstellungen der C. sind überaus durchsichtig und einfach. Der Schöpfungsgedanke ist ihre selbstverständliche Voraussetzung. Die Schöpfung aus nichts erscheint als die einzig denkbare Lösung des Welträtsels. Und diese Lösung wurde mit der unanfechtbaren Sicherheit eines Axioms vorgetragen: Gott hat alle Elemente aus nichts geschaffen und diese Elemente in wunderbarer Harmonie zur jetzigen Weltform vereinigt[1]. So einfach dieser Satz auch klingt: er birgt schon ein Stück theologisch gefärbter Naturphilosophie. Mit der antiken Elementenlehre, die offenbar vorausgesetzt ist, wurde hier die beliebte theologische Unterscheidung von der „ersten und zweiten Schöpfung" zusammengefügt. Man weiß, wie besonders der hl. Augustinus diese Unterscheidung mit großer Sorgfalt herausgearbeitet hat. Sie war im Grunde eine philosophische Theorie, welche letzten Endes auf das Problem von Materie und Form hinauslief und nun mit dem Schöpfungsgedanken verquickt wurde. Aber während Augustinus[2] und die griechischen Väter diese Theorie mit dem Bericht der Genesis in Einklang zu bringen, ja selbst aus ihr zu beweisen suchten, findet sich beim Verfasser der C. noch keine Spur dieses Versuches. So oft er den Gedanken selbst wiederholt hat[3], so geschieht es doch niemals mit größerer Ausführlichkeit oder mit einem Seitenblick auf die Erzählung der Genesis. Und während die Schöpfungsgeschichte des Menschen eingehend nach der Schrift zur Darstellung kommt, wird die Erschaffung der Welt nur mit einem einzigen Sätzchen abgetan: „als nämlich Gott alles aus nichts geschaffen hatte". Diese Wahrheit

[1] 1093 B: Omnia . . . elementa . . . ab ipso (Deo) . . . et ex nihilo facta sunt et in hanc mundi formam mirabili conspiratione sociata.

[2] Cf. de Gen. c. Manichaeos I. 7, 11: informis illa materia quam de nihilo deus fecit, appellata est primo coelum et terra, non quia iam Deus fecit, sed quia hoc esse poterat, nam et coelum scribitur postea factum.

[3] Außer der obigen Stelle cf. 1088 C 1093 A 1129 A.

galt den C. eben als der Kern des Ganzen. Darum genügte es ihrem Verfasser, sie einfach festzustellen, ohne über das Wie und Wann dieser Schöpfung aus nichts zu grübeln. Man kann überhaupt nicht sagen, daß ihm die Weltschöpfung ein Problem dünkte. Er blieb dem stoisch-materialistischen Dualismus gegenüber, welcher die Welt für gleich ewig hielt wie Gott[1], ausschließlich von dem Dilemma: Schöpfung oder Ewigkeit der Welt beherrscht. Die Negation der letzteren war ihm einfachhin die Position der ersteren. So interessierte ihn lediglich der Nachweis, daß das eine nicht möglich sei, nicht aber die Frage, wie das andere möglich sei, oder wie es sich tatsächlich vollzogen habe[2]. Hätte er sich eine solche Frage überhaupt gestellt, so würde er sie jedenfalls mit dem Hinweis auf die göttliche Allmacht ebenso schnell erledigt haben, wie er umgekehrt die göttliche Allmacht aus der Schöpfung bewies (1091 C).

Der stoisch-platonische Dualismus, welcher von der Göttlichkeit der Welt überzeugt war, war notwendig kosmologischer Optimismus. Versunken in die Herrlichkeit und Größe dieser sichtbaren Schöpfung fand er den Gedanken unerträglich, daß je eine bessere an ihre Stelle treten solle. Diesem Optimismus des Heidentums war der manichäische Pessimismus direkt entgegengesetzt. Zwischen beiden aber suchen die C. zu vermitteln. Die Elemente, so versichern sie, sind allerdings gut aus der Hand Gottes hervorgegangen. Das bezeugt die Genesis gegen den Manichäismus[3]. Aber durch die Sünde der Menschen wurde die Welt entstellt und verdorben; das bezeugt der Apostel gegen die heidnische Auffassung[4]. Wie sollte auch diese Welt mit ihren Leiden aller Art nicht dereinst einer neuen Schöpfung, einem neuen Himmel und einer neuen Erde, Platz machen können?[5]

Aber die Welt ist von Gott nicht nur erschaffen worden; sie muß auch immerfort von ihm erhalten und regiert werden. Dieses zweite Grunddogma der christlichen Kosmologie haben die C. ebenso deutlich ausgesprochen: Gott regiert alles, wie er alles gemacht hat; was bleibt, bleibt nur auf seinen Befehl, was verschwindet, ver-

[1] Cf. 1088 C/D; 1 Cap. 25.

[2] Man erinnere sich demgegenüber, wie noch unklare neuplatonische Auffassungen der Weltentstehung selbst in christlichen Kreisen bis in das 5. Jahrhundert hinein geherrscht haben.

[3] 1129 A.

[4] 1094 B.

[5] 1094 D.

schwindet durch ihn[1]. Freilich haben wir in die Wege der Vorsehung kein Einsehen[2]. Wir können hier leicht mehr fragen, als uns zusteht[3].

Die vorsehende Leitung Gottes erstreckt sich nicht bloß auf die bewußte, sondern auch auf die unbewußte Welt. Für den Verfasser der C. scheint sie alles naturhafte Geschehen stark zurückzudrängen. Der Gedanke an unabänderliche Naturgesetze, deren Durchbrechung jedesmal ein Wunder bedeutet, will gegenüber dem Glauben an die Macht der Vorsehung noch nicht recht aufkommen. Es war nicht nur eine poetische Redensart, sondern naiv buchstäbliche Auffassung, wenn der Verfasser der C. die Erde vor dem Angesichte Gottes sich fürchten und erbeben läßt und darin den Ausdruck ihres demütigen Bekenntnisses erblickt, daß sie seinem Herrscherbefehl unterstehe[4]. Die leblose Kreatur vollzieht, wie die C. erinnern, eben den göttlichen Willen in ganz anderer Weise wie den unsrigen. Uns gehorcht sie „unfreiwillig und seufzend“[5], Gott freiwillig und auf jeden seiner Winke harrend[6]. Uns gegenüber scheint sie tot und stumm zu sein und „keinerlei Sinn noch Verstand“ zu haben[7]. Den Schöpfer aber „erkennt und verehrt sie“ und vollzieht bereitwillig (sponte) einen jeden seiner Befehle[8]. Der göttlichen Leitung unterstellt, erfüllt sie nicht ihren eigenen Willen, sondern den ihr gewordenen Auftrag[9]. Der Grund für dieses verschiedene Verhalten aber ist dieser: Wir sind der vollkommenen Herrschaft über die Geschöpfe unwürdig geworden und kennen nicht die Geheimnisse der Welt. Freilich ist uns noch ein indirekter Weg zur Weltbeherrschung geblieben: das gläubige Gebet. Denn durch das fromme Gebet wird die Kreatur, welche sonst nur das

[1] 1094 A: sed unus nascentium viventiumque formator sicut fecit omnia, et regit, parique imperio vel mansura efficit vel casura decernit. Cf. noch 1098 A.

[2] 1094 C.

[3] 1105 A.

[4] 1093 D: Quia et aspectu Dei metuens contremiscit et se imperio subditam motu fatetur.

[5] 1094 B.

[6] 1092 C: elementa omnia cunctaeque creaturae nullo quidem nobis sensu intellectuque respondent, et ad observantiam tantum proprii ministerii videntur bruta subsistere. Deum autem et intelligunt et verentur . . . .

[7] 1092 C.

[8] 1092 D. 1093 A.

[9] Quaecunque praeterea ab eodem (mundo) vel agi cernimus vel creari, sub dispositione divina, non suae voluntatis, sed officii sunt. 1193 C.

ihr auferlegte göttliche Gesetz befolgt, wieder dem besonderen Gebrauche des Menschen, wie es gerade die Notwendigkeit verlangt, zur Verfügung gestellt. Kann doch das fromme Flehen zum Herrn den Regen in Sonnenschein und den Sonnenschein wieder in Regen verwandeln [1].

Natürlich verkannte der Verfasser der C. auch die Schwierigkeiten nicht, welche Unglauben und Heidentum gegen die göttliche Vorsehung zu erheben pflegten. Zunächst galt sein Kampf dem astrologischen Fatalismus, der die Menschengeschicke auf den unentrinnbaren Einfluß der Gestirne zurückführt. Die C. haben diesen Irrtum mit großer Ausführlichkeit widerlegt [2]. Diese Ausführlichkeit war nicht bloß durch den heidnischen Stoizismus, den die C. bekämpfen, sondern durch die gesamte abergläubische Zeitstimmung bedingt, gegen deren manichäisch-fatalistische Tendenz noch Augustin des öfteren Stellung nehmen mußte.

Die Lehre von dem Fatalismus zerstört nach den C. das Wesen Gottes und die sittliche Weltordnung in gleicher Weise. Gott wäre ungerecht, wenn er das von ihm selbst vorher Bestimmte den Menschen zurechnete, unwissend, wenn eine solche Vorherbestimmung ohne sein Zutun durch einen anderen möglich wäre. Darum ist die Astrologie keine harmlose Kunst; sie vernichtet den Glauben und die Ehrfurcht gegen Gott. Wie ließe sich auch der Glaube an die unabänderliche Macht der Gestirne mit der Überzeugung vereinbaren, daß jegliches Übel noch durch fromme Gebete abgewendet werden könne? Aber das waren nur Beweisgründe a priori. Demgegenüber schien die Erfahrung nicht selten die astrologischen Vorhersagen zu bestätigen. Es ist interessant, wie sich auch der Verfasser durch diese wirklichen oder vermeintlichen Tatsachen getroffen fühlte. Er hat nicht jede Möglichkeit astrologischer Erkenntnisse bestritten. Er hat nur die Zuverlässigkeit ihrer Ergebnisse geleugnet [3]. Wo es sich deshalb um eine wirkliche Vorhersage aus der Stellung der Gestirne einmal handeln

[1] 1094 A. Sehr schön hat übrigens der Verfasser an einer späteren Stelle diese Herrschaft des Menschen über die Welt ausgeführt. Aber sie ist ihm doch nur ein untergeordneter Zweck im göttlichen Weltplan gegenüber der letzten Bestimmung des Menschen: et velut exigua sit ista liberalitas, coelum . . . conscendes . . . Si adoptionis catholicae fidem serves, haeres Dei, cohaeres autem Christi perpetuo permanebis. cf. 1137/38.

[2] I Cap. 29/30.

[3] sed finge verum aliquando denuntiet (mathesis) 1099 B.

sollte, war nach den C. wie bei Orakeln und Vogelschau dämonischer Einfluß im Spiele[1].

Aber durch den Rekurs auf dämonische Kräfte wurde das Problem der Theodizee, welchem auch der Fatalismus zum Teil sein Entstehen verdankt, erst recht in den Vordergrund gerückt. Warum hat Gott einen Teufel geschaffen? Warum läßt er ihn den Menschen schaden, warum hat er ihn nicht sofort nach dem Falle vernichtet? In diesen konkreten, fast naiv gestellten Fragen des Heiden Apollonius barg sich die große quälende Frage nach dem Ursprung des Bösen überhaupt. Und die Antwort war dieselbe, welche das christliche Denken von Anfang an darauf gegeben und durch die Jahrhunderte wiederholt hatte: das Böse stammt nicht von Gott, sondern aus der Freiheit des menschlichen Willens. Die Freiheit des menschlichen Willens aber ist ein Gut und entspricht der Würde des Schöpfers. Oder hätte etwa die höchste Vernunft sich nur unvernünftige Geschöpfe zu ihren Dienern bestellen sollen? Auch der Teufel ist nicht als solcher erschaffen[2], vielmehr ist ein Engel durch den Mißbrauch seiner Freiheit zum Teufel geworden. Soll man darum die Freiheit des Willens tadeln? Ist das Feuer deswegen etwas Böses, fragt der Verfasser, weil unvorsichtig ihm genäherte Gegenstände daran verbrennen? Oder sind die Meere um der Schiffbrüche willen erschaffen, und sind die Bergeshöhen um der Abstürze willen aufgetürmt?[3]

Freilich hätte Gott den Teufel sofort vernichten können. Aber gerade darin, daß er es nicht getan, zeigt sich nach den C. die göttliche Pädagogik — und die göttliche Barmherzigkeit. Indem Gott den gefallenen Engeln noch Gelegenheit zur Besserung gab gab er den Menschen Gelegenheit zur Tugend, und aus dem gewaltigen Ringen zwischen Mensch und Teufel sollte der herrliche Kampfpreis der Unsterblichkeit hervorgehen. Zwar bekehren die gefallenen Engel sich nicht; aber in den Niederlagen, welche die

[1] Diese Auffassung war ja ebenfalls den älteren Vätern geläufig. Auch Lactantius bemerkt in seinen Institt. div. II c. 14, daß die Astrologie zwar Täuschung sei, daß aber durch besondere dämonische Fügungen ihre Ergebnisse für wahr gelten.

[2] Vielleicht liegt in dieser Zurückweisung der Fragestellung des Apollonius auch eine stillschweigende Polemik gegen Lactantius, der sich zu Beginn des c. 17 im 2. Buch der Inst. ausdrücklich diese Fragen stellt und das Problem erörtert, warum Gott den ersten bösen Geist ins Dasein gerufen habe, um alles zu verderben.

[3] 1101 B/D.

stolzen Geister im Kampfe mit der menschlichen Gebrechlichkeit erleiden, besteht schon ein Teil ihrer Strafe. Um so herrlicher ist der Triumph für den Menschen, dessen ruhmvollen Kämpfen der Herr als Schiedsrichter vom Himmel aus mit Wohlgefallen zuschaut[1]. So wiederholt der Verfasser der C. die bei den älteren Vätern geläufige Ansicht, daß das Böse im Interesse des Guten gleichsam notwendig sei[2].

Zur Erklärung des physischen Übels bringt der Verfasser zunächst rein empirische Argumente. So erinnert dasjenige, was er auf die Frage antwortet, warum es oft den Guten schlecht und den Schlechten gut gehe, an den evangelischen Satz, daß die Kinder dieser Welt klüger seien als die Kinder des Lichtes. Allerdings vergißt er nicht beizufügen, daß auch der Teufel selbst seinen Dienern zu den Schätzen dieser Welt verhelfe, um sie desto leichter ins Verderben zu stürzen. Die eigentliche Lösung des Problems lag jedoch in dem weiteren Gedanken, daß irdische Leiden und Freuden der Ewigkeit gegenüber auf absolute Wertschätzung keinen Anspruch haben[3], und in dem anderen, daß auch den Gerechten noch die Leiden zur Prüfung ihres Glaubens und ihrer Tugend notwendig seien[4]. Aber der Verfasser der C. glaubte keineswegs, damit alle Geheimnisse der Vorsehung ergründen zu können. Wie tief hat er beispielsweise das Problem empfunden, welches der frühe Tod und das Leiden unschuldiger Kinder dem grübelnden Sinne noch aufgab. Er verweist etwas verlegen auf die Unordnung der Elemente und der Jahreszeiten, auf die Schuld der Eltern, welche durch den Tod der Kinder bestraft werden, oder auf das Glück der Kinder, welche durch den frühen Tod verhindert werden, das schlechte Beispiel solcher Eltern nachzuahmen, oder auf den Lohn, welchen gute Eltern und welchen die Kinder selbst nach diesem Leiden empfangen[5]. Aber man gewinnt nicht den Ein-

[1] 1103 A.

[2] Ibd. Man vergl. hierzu etwa Lact., Instit. II c. 8. 12. 17. Doch ist der Verfasser der C. klarer wie Lact., da er nur die Zulassung des Bösen durch Gott behauptet. Aber Lactantius hat fast denselben Gedanken wie die C. ausgesprochen (17), wenn er versichert, daß Gott im Bösen die Veranlassung zur Tugend niedergelegt habe, um uns den Wettkampf zu schaffen, in dem er die Sieger mit dem Lohne der Unsterblichkeit krönen wolle.

[3] I Cap. 35.

[4] 1105 C/D.

[5] I Cap. 36

druck, daß der Verfasser selbst von alledem ganz befriedigt war. Was er den Christen Zacchaeus zu Apollonius sagen läßt, mag er auch für sich selbst geschrieben haben: „Du hast zwar jetzt mehreres erkannt, aber noch bleibt manches zu glauben übrig; denn nicht darf man meinen, daß der Mensch alles wissen könne, was Gottes ist.“[1]

[1] 1106 B.

VI. Kapitel.

Angelologie.

Die Engel- und speziell die Dämonenlehre spielt in den C. eine besondere Rolle. Dabei handelt es sich im wesentlichen um die Verarbeitung des alten, seit den Apologeten geläufigen Materials. Immerhin zeigt sich auch hier in der Ausscheidung fabulöser Auswüchse und in der richtigen Beantwortung damals noch strittiger Fragen der gesunde theologische Sinn des Verfassers.

So behaupten die C. mit aller Entschiedenheit, daß die Engel als unkörperliche Geister von Gott geschaffen worden seien[1]. Aber das prinzipielle Festhalten an der reinen Geistigkeit dieser Wesen hinderte den Verfasser trotzdem nicht, gelegentlich Vorstellungen zu verwenden, die einer älteren und mehr sinnlichen Denkweise entsprachen[2]. So redet er von dem Manna als der Speise der Engel, womit in der Wüste ausnahmsweise menschliche Körper ernährt worden seien[3]. Oder er sieht die Luftregionen mit zahllosen bösen Geistern bevölkert, welche sich ruhelos unter den Wolken in eiliger Flucht dahinstürzen[4]. Das waren wohl nicht bloß Bilder und bewußte Anthropomorphismen, die einen rein geistigen Inhalt veranschaulichen sollten. Es scheinen vielmehr die Reste eines noch unreflektierten, weit unvollkommeneren Engelglaubens zu sein, die sich dem Einfluß der genaueren, abstrakt-dogmatischen Erkenntnis zu entziehen wußten.

[1] 1100 B: incorporales sunt et vere spiritus angeli; und ähnlich heißt es von den Gefallenen: incorporalis tamen, eiusque substantiae cuius dignitatem amisere cum coelo, naturae beneficio et vigore non carent . . . nec terreno corpore sensus includitur. cf. 1095 D. 1096 A.

[2] Selbst Augustinus war über die rein geistige Natur schwankend. cf. K. Pelz, Die Engellehre des hl. Augustinus, Münster 1912, S. 10 ff.

[3] 1087 C. Gerade auf der Schriftstelle von der Mannaspeise fußt schon Justin in seiner Lehre von der Körperlichkeit der Engel. cf. Dialog 57 2.

[4] 1095 C.

Wo dagegen wirklich theologische Reflexionen in Frage kamen, begegnet man in den C. keinem Schwanken mehr. Auch bildet die Unkörperlichkeit der Engel ein konstitutives Element in der Engellehre der C.: Wie den Menschen seine Körperlichkeit niederdrückt, so erhebt den Engel seine Unkörperlichkeit. Sie bewirkt sein größeres Wissen [1], sein größeres Maß von Unsündlichkeit und mit der größeren Freiheit zugleich seine größere Gottesnähe [2]. Dabei scheint der Verfasser zwischen natürlichen und übernatürlichen Gaben der Engel unterschieden zu haben. Denn er erinnert daran, daß auch die gefallenen Geister ihre ursprüngliche Substanz kraft natürlichen Vermögens unversehrt erhalten hätten, während sie die „Würde" dieses Wesens zugleich mit dem Himmel verlieren mußten [3]. Man wird berechtigt sein, in dieser Würde, welche ausdrücklich vom Besitz des Himmels unterschieden wird, die heiligmachende Gnade mit den sie begleitenden Vorzügen angedeutet zu finden.

Andererseits wird man sich nach den C. hüten müssen, das Maß der natürlichen Gaben bei den Engeln zu überschätzen. Aus sich besitzen diese Geister kein Vorherwissen im eigentlichen Sinn. Ebensowenig eignet ihnen die Gabe der Kardiognosie [4]. Wie an die Zeit, so ist ihre Wirksamkeit auch an den Raum gebunden. Sie können nicht in mehreren zugleich tätig sein und können nur jenen Platz behaupten, an den sie gerade von Gott gestellt werden [5]. Der Grad ihres Wissens scheint durch die Aufgabe bestimmt, die sie im Dienste Gottes zu vollziehen haben [6]. Die Willensfreiheit der Engel unterscheidet sich nur graduell, nicht wesentlich von der des Menschen. Sie schließt auch die Möglichkeit zur Sünde in sich [7]. Aber der Verfasser macht sich keine Gedanken darüber, wie es kommt, daß diese Möglichkeit nie mehr zur Wirklichkeit wird.

[1] 1096 A.

[2] Et cum munere creatoris voluntas utrisque sit libera, maior est tamen in hominibus occasio delinquendi; quibus et animo et corpore cavendum est: nam desideriis animae, corpora actibus peccant. Hi ergo propiores Deo, qui magis liberi. 1100 B.

[3] 1095 D; s. o.

[4] 1096 A.

[5] 1134 B.

[6] et quia imperiorum eiusdem ministri semper ac medii, ideo plus scientes. 1100 B.

[7] 1100 B.

Die Engel sind nach den C. die Diener und Werkzeuge der göttlichen Weltregierung [1]. Über ihr Verhältnis zu den Menschen werden keine näheren Angaben gemacht. Dagegen wird der geistige Kampf zwischen Menschen und Dämonen in einer Weise geschildert, daß dabei der Gedanke an den schützenden Beistand guter Engel nicht im entferntesten aufkommen will [2]. Auch von den Pflichten der Menschen gegen die Engel ist nirgends die Rede. Man gewinnt eher den Eindruck, als ob den C. der Abstand zwischen beiden Schöpfungsreichen noch nicht so bedeutend erschienen wäre, wie es in späterer Zeit der Fall ist [3]. So wurde z. B. der Gedanke mit aller Entschiedenheit abgewiesen, daß auch ein Engel die Wiederherstellung des Menschengeschlechtes hätte übernehmen können [4]. Vielmehr mußte den Engeln und den Menschen zugleich durch die Offenbarung des Gottessohnes sichtbar kundgetan werden, welches das Verhältnis zwischen Gott und dem Haupte der gefallenen Geister in Wirklichkeit sei [5].

Dieser archaistischen Vorstellungsweise gegenüber begegnet man andererseits schon der Lehre von den verschiedenen Rangstufen der Engel. Der Gedanke vom Parallelismus zwischen Irdischem und Himmlischem beherrscht diese Auffassung. Die Grade aller irdischen Mächte und Würden, so versichern die C., sind nur ein Schatten der himmlischen. Aber der Verfasser begnügt sich, davon die beiden Hauptstufen der Engel und Erzengel genannt zu haben. Ungezählte Mengen jener leitet der Gehorsam dieser nach dem Willen der göttlichen Majestät, die ihnen vorsteht [6]. Ob dem Verfasser bei dieser himmlischen Hierarchie der Gedanke an die drei-

[1] 1100 B.

[2] cf. 1103 A/B.

[3] Der Verfasser hat der übertriebenen Verehrung irdischer Fürsten gegenüber bemerkt, daß nur Gott, aber keinem Engel noch irgendeinem Machthaber des Himmels und der Erde eine „adoratio" zuteil werden dürfe (1096 D). Als äußere Zeichen einer solchen göttlichen Verehrung sieht er die Aufstellung von Bildern auf dem Altare und die Darbringung von Weihrauch vor denselben an (Non tamen deus dicitur, cuius effigies salutatur; nec adolentur thure imagines aut colendae aris superstant 1097 A). Daraus wird man aber nicht schließen, daß er überhaupt keine Engelverehrung gekannt habe, die ja schon Justin erwähnt (1. Apol. 6).

[4] 1104 A.

[5] 1103 D: sed quia memoratus nequitiarum auctor Deum se . . . voluisset videri, ut coram qui uterque esset, ab angelis et hominibus nosceretur, manifestari Dei Filium visibiliter oportuit.

[6] 1100 C.

geteilte Kirche vorgeschwebt hat? Einen bestimmten Anhaltspunkt kann man für diese Annahme jedenfalls nicht finden. Die C. sprechen von den Chören der Engel [1], von den himmlischen Mächten [2], von dem himmlischen Kriegsheere [3]. Aber niemals gebrauchen sie ein Bild, das an die himmlische Kirche erinnert, von der schon Augustinus ausführlich gehandelt hat. Sicher ist dagegen, daß die beiden genannten Rangstufen noch zahllose weitere Grade und Verschiedenheiten in sich beschließen, und daß mit zunehmender Würde auch ein höheres Maß von Gottähnlichkeit verbunden ist. Allen voran aber stand nach den C. derjenige Engel, der jetzt als Teufel und Fürst der Dämonen gekennzeichnet ist [4].

Das führt auf die Frage nach dem Fall der Engel. Der Bericht der C. ist einfach und klar: Satan, ehedem der Fürst aller Engel, wollte wie Gott erscheinen, was er nicht war. Verschiedene niedere Engel gaben seinem Wahnwitze ihre Zustimmung. So traf sie alle die gleiche Strafe: der Sturz aus dem Himmel und ihre Verbannung auf die Erde. Hier richtete der Entthronte mit den übrigen Gefallenen als seinen Vasallen eine neue Herrschaft auf. An der Verführung und den Verbrechen der Menschen will er sich für den verlorenen Himmel zu trösten suchen. Durch eine sorgfältige Organisation seiner dämonischen Scharen, denen ganz bestimmte Dienstleistungen für das Werk der Sünde obliegen, sucht er seine Absichten zu erreichen [5]. Die Tatsachen beweisen seinen Erfolg. Ist doch der ganze heidnische Götzendienst nur ein Kult der Dämonen! Ihnen sind die Götterbilder geweiht, ihnen bringt man die Opfer dar. Kraft ihres ausgedehnten Wissens täuschen sie Weissagungen vor, sprechen aus den Orakeln oder dem Flug der Vögel und verkünden in der Astrologie die vermeintlichen Geschicke der Menschen [6].

Die Krone ihrer Verbrechen war die Kreuzigung Christi, welche Satan angestiftet hat [7]. Sie bedeutet zugleich den Anfang seiner Verwerfung. Bis dahin war den gefallenen Geistern noch Gelegenheit zur Buße gegeben, welche sie zur früheren Höhe zu-

[1] 1138 A.
[2] 1134 B.
[3] 1103 D.
[4] 1100 C.
[5] 1100 C/D. 1099 B/D.
[6] cf. Cap. 29/30.
[7] 1100 D.

rückgeführt hätte [1]. Nunmehr ist ihre Macht gebrochen. Den Gläubigen gegenüber haben sie keine Gewalt, der bloße Name Christi schreckt und peinigt sie, ja wider Willen müssen sie für die Wahrheit des Christentums Zeugnis ablegen [2]. So sind sie durch die erste Ankunft Christi überwunden worden; bei der zweiten aber werden sie gerichtet werden [3]. Unauslöschliches Feuer in ewiger Finsternis wird ihr Anteil sein [4].

Wenn man zweifeln könnte, ob einzelne Punkte in der Engellehre der C. schon um die Mitte des 4. Jahrhunderts denkbar wären, so beweisen gerade die archaistischen Elemente ihres Dämonenglaubens, daß das sehr wohl der Fall gewesen sein kann. Die Ansicht von dem Aufenthalt der Dämonen in den unteren Luftregionen, vor allem aber die Lehre von der Möglichkeit ihrer Bekehrung und von dem Aufschub ihres Gerichtes, welche der hl. Augustinus schon mit aller Bestimmtheit zurückgewiesen hat, zeigen das deutlich. Bedenkt man, daß die Lehre von den Schutzengeln und die Engelverehrung von seiten der Menschen überhaupt nicht berührt ist, so wird man erst recht geneigt sein, die Angelologie der C. lieber dem 4. als dem 5. Jahrhundert zuzuweisen.

[1] 1102/3: Quod si idem diabolus ceterique eius perditionis socii ante augmenta consequentium flagitiorum et secretorum coelestium quae ex parte sciebant, proditionem obnoxias poenitentiae manus dedissent. humilitatis exoratione crimen superbiae diluentes. profecto in eos honor redisset angelicus . . . cf. 1103 B.

[2] 1096 B; I c. 5.

[3] 1103 C.

[4] 1108 A.

VII. Kapitel.

Anthropologie.

1. Der unvollkommene Zustand, welchen die theologische Anthropologie vor Augustinus aufweist, spiegelt sich in den C. aufs klarste wider. Das gilt nicht nur von solchen Fragen, die ausschließlich dem Glaubensgebiet angehören, es gilt auch von ihren psychologischen Voraussetzungen. So ist es kaum möglich, mit Sicherheit zu sagen, wie die C. über die Zusammensetzung der menschlichen Natur gedacht haben. Diese Erkenntnis wird nicht nur durch die ziemlich regellose Verwendung der technischen Begriffe „sensus", „spiritus", „anima", „mens", „ratio" u. ä. erschwert; es finden sich geradezu widersprechende Aussagen nebeneinander. Sollte man nicht berechtigt sein, eine Stelle trichotomisch zu deuten, welche „corpus", „spiritus" und „sensus" ausdrücklich als die drei Wesenselemente der menschlichen Natur bestätigt? Dabei steht hier dem Zusammenhang nach die Bedeutung des ersten und dritten Begriffes außer Zweifel; sie bezeichnen den unbeseelten Körper und den Geist; so bleibt kaum etwas anderes übrig, als unter dem mittleren Begriff „spiritus" die lebenskraftspendende Seele zu verstehen, zumal dieses Ergebnis durch den Zusatz bestätigt zu werden scheint, daß wir vermöge des „spiritus" die Luft einatmen und die Glieder bewegen können, während uns erst der „sensus" von allen übrigen Wesen unterscheide [1]. Man möchte hier eine Analogie zu der platonisch-stoischen Seelenlehre erblicken,

[1] 1082 A: hominem finxit ex limo, rudique adhuc et exanimo corpori spiritum sensumque largitus est; spiritum quo communem carpimus aerem, quo membra provehimus; sensum quo a ceteris animalibus discrepamus. — Sensus steht sowohl im Sing. wie im Plur. für die geistige Anlage des Menschen, cf. 1082 B 1084 C (zweimal) 1088 B (zweimal) 1096 A 1100 B (zweimal), eigenartig 1101 C: quae ipsorum sensibus ratio, si nulla voluntati potestas? 1100 B 1112 D u. ö. — Bisweilen bedeutet es soviel wie Sinn und Verständnis, cf. 1092 C 1096 B 1110 A.

wonach die Seele als die Verbindung zwischen Körper und Geist erscheint; so unterscheidet ja auch M. Antonin zwischen σωμάτιον, πνευμάτιον und νοῦς, wobei er genau wie die C. πνεῦμα-spiritus als das Prinzip erklärt, welches das σωμάτιον erst zu einem lebenden Wesen macht [1]. Aber dieses Urteil wird durch andere Sätze nicht bestätigt. Immer wieder begegnet man auch einer dichotomischen Auffassung, die nur den Gegensatz von Körper und Seele zu kennen scheint [2]. Ausdrücklich wird dabei die Gleichung zwischen Geist und Seele vollzogen [3], während „spiritus" mit Vorliebe zur Bezeichnung des göttlichen Wesens und der reinen Geistigkeit der Engel reserviert bleibt [4]. Man sieht, die Psychologie der C. zeigt unverkennbare Widersprüche. Sie begreifen sich nur aus der Unklarheit der Vorstellungen, mit denen der Verfasser gearbeitet hat. Aus der abendländischen Tradition übernahm er zweifellos die dichotomische Betrachtung von Leib und Seele. Über ihre nähere Zusammensetzung dürfte er aber niemals sorgfältiger reflektiert haben, bis ihn der Bericht der Genesis, an den er sich anlehnen wollte, zum Nachdenken zwang. Nun mag sich die antike und populäre Vorstellung vom Lebensodem in seine Betrachtung eingemischt haben. So gelangte er zu keinem ganz glücklichen Ergebnis; doch hat er es ebenso schnell wieder beiseite gestellt, als es ihm gekommen war. Aber die Unbefangenheit, mit der er der Frage noch gegenüberstand, beweist deutlich, daß er in einer Zeit geschrieben haben muß, wo der Apollinarismus mit seiner trichotomischen Grundlage im Abendland noch keine Beachtung gefunden hatte.

Wie den Vätern überhaupt, so galt auch dem Verfasser der C. der freie Wille als die Grundkraft unserer höheren Natur. In der Willensfreiheit sah er die geistigen Anlagen des Menschen zusammengefaßt; Vernünftigkeit ohne Freiheit vermag er sich über-

[1] libri XII ed. Wolle 1729 XII 3: Τρία ἐστὶν ἐξ ὧν συνέστηκας, σωμάτιον, πνευμάτιον, νοῦς.

[2] cf. 1091 B 1096 A 1100 B.

[3] 1100 B: nos vero coelestes sensus intra corpora terrena gestamus. Et cum munere creatoris voluntas utrisque (angelis et hominibus) sit libera, maior est tamen in hominibus occasio delinquendi; quibus et animo et corpore cavendum est: nam desideriis animae, corpora actibus peccant.

[4] So heißt es von den Dämonen: incerti spiritus . . . quorum . . . nec terreno corpore sensus includitur. In der obigen Bedeutung als Lebenshauch begegnet spiritus noch einmal 1131 C, wo es die lebenspendende Tierseele im Gegensatz zum unbelebten Körper bezeichnet.

haupt nicht zu denken[1]. Man begreift, daß er diese gegen den Fatalismus mit besonderem Nachdruck verteidigt hat. Selbstverständlich gipfelt in dieser vernünftig-sittlichen Anlage des Menschen nach den C. dessen ganze Hoheit und Würde. Nicht der sinnlich-irdische Mensch, sondern der Geist allein ist es, der uns von den Tieren wesentlich unterscheidet[2]. Den „bruta animalia" steht der „homo rationabilis" in seiner ganzen Erhabenheit gegenüber[3].

Von dieser Erhabenheit ist der Verfasser der C. derart durchdrungen, daß er die vernünftige Anlage der Menschennatur, dieses kostbare „Gnadengeschenk des Schöpfers" (gratia creatoris 1082 A). nicht mehr als irdische, sondern als „himmlische Gabe" bewertet Wohl unter dem Einfluß der antiken Theorie von dem Menschen als einem Mikrokosmus muß er in der Vorstellung gelebt haben daß die menschliche Natur aus beiden Welten, der himmlischen und der irdischen, ihre Wesensbestandteile empfangen habe. Seine Ansicht spricht sich bündig in dem Satze aus, daß wir einen himmlischen Geist in dem irdischen Körper trügen[4].

Das war freilich eine Meinung, die den älteren Vätern vielfach vertraut war. Aber sie war keineswegs unbedenklich. Sie konnte vor allem pantheistische Vorstellungen über den Ursprung der Seele nahelegen, wie sie im origenistischen System mit Folgerichtigkeit durchgeführt waren. Allerdings hat sich gerade der Verfasser der C. gegen solche Theorien mit aller Entschiedenheit gewendet. Er versichert, daß die Seele keinen Teil des göttlichen Wesens darstelle, sondern von Gott unmittelbar erschaffen worden sei[5].

[1] Fons ergo totius rationis Deus irrationabiles (= unfreie) sibi erat creaturus ministros? Aut quae ipsorum sensibus ratio, si nulla voluntati potestas? 1101 C. „Voluntas" wird darum geradezu für sensus gebraucht cf. 1082 A: et in voluntate lex posita est und 1084 C: sensibus (lex) erat inserta naturaliter; cf. 1088 B.

[2] 1082 A.

[3] 1082 B. Diese stereotype Gegenüberstellung ist den christlichen Schriftstellern aus der Stoa her geläufig; so schon einem Justin, Irenäus und Tertullian. Vgl. E. Klebba, Die Anthropologie des hl. Irenäus. Münster 1894 (Kgsch. Stud.) S. 92.

[4] 1100 B. Viel schärfer noch vertritt Lactantius diesen Dualismus; cf. De ira Dei c. 15.

[5] Animae ergo hominum non ex Deo sunt, sed a Deo factae et opus creatoris, non consortes divinitatis. 1091 A. Darum hat der Verfasser auch im Gegensatz zu Laktanz, welcher versicherte: „An der Seele haftet das Gute, am Leibe das Böse" (l. c.), Leib und Seele in gleicher Weise als Sitz der Sünde betrachtet: desideriis animae, corpora actibus peccant 1100 B.

Aber die Lehre von dem „himmlischen" Charakter der Seele war auch nach einer anderen Seite hin bedenklich, selbst wenn man wie die C. diesen himmlischen Charakter nicht im strengsten Sinne faßte und damit mehr die Erhabenheit über die Materie und die ewige Fortdauer der Seele zum Ausdruck bringen wollte. Auch so blieb es gefährlich, die Begriffe „geistig" und „himmlisch" zu vertauschen, weil es dazu führen mußte, das Natürliche in die Sphäre des Übernatürlichen zu erheben und das streng Übernatürliche, die Gnade im engeren Sinne, außer Betracht zu lassen. Schon darum wird es begreiflich erscheinen, daß sich in den C. von einer übernatürlichen Ausstattung der ersten Menschennatur keinerlei Andeutung findet.

2. Das führt auf die Frage nach dem Urstande. Die C. sind hier über die damals noch allgemein herrschende Unklarheit der Vorstellungsweise nicht hinausgekommen. In der Hauptsache findet man nur die geläufigen Aussagen. Die „Lex", welche schon der vernünftigen Anlage des ersten Menschen eingeschaffen war, charakterisiert nach den C. dessen sittlich-religiöses Wesen. Aber der Besitz des Gesetzes schafft noch keine sittliche Qualität. Doch scheint nach der Meinung des Verfassers dem ersten Menschen eine Richtung zum Guten eingewohnt zu haben. Denn das Gesetz wirkte nicht wie eine drückende Last. Es war dem Menschen leicht gemacht, seine Forderungen zu erfüllen[1]. Ob der Verfasser damit die Freiheit von der Konkupiszenz für den Paradieseszustand behaupten wollte, wird sich kaum entscheiden lassen. In den C. ist überhaupt von der Begierlichkeit nur wenig die Rede. Möglicherweise war das ihre Meinung, daß die Konkupiszenz erst mit der Dauer des sündigen Zustandes in der Menschheit erworben wurde.

Aber das Naturgesetz ist nach den C. nicht das einzige Mittel für die religiös-sittliche Erziehung des Menschengeschlechtes. Neben die innere göttliche „Offenbarung" tritt die äußere. Es ist beachtenswert, wie der Verfasser der C. den bedeutsamen Parallelismus von innerer und äußerer Offenbarung auch für den Paradieseszustand herausgefunden hat. Der Baum der Erkenntnis war ihm nicht bloß ein äußeres Prüfungsmittel für den menschlichen Gehorsam. Vielmehr sollte dessen Anblick an den Gesetzgeber erinnern und damit den Gottesgedanken im Menschen lebendig

[1] 1082 B.: Et in voluntate lex posita, non quae observatione difficilis periculum inferret ignaro.

erhalten[1]. Man sieht, wie diese Auffassung das innere und äußere Gesetz als organische Einheit zu begreifen weiß.

Um so mehr möchte man es bedauern, daß diese Betrachtung zu sehr auf dem natürlichen Boden stehen blieb und für das übernatürliche Gnadenmoment noch kein Verständnis zeigte. Nicht einmal die biblische Lehre von der „Gottähnlichkeit" gab dem Verfasser zu tieferer Reflexion Veranlassung. Man weiß allerdings, wie hier überhaupt die Ansichten der älteren Väter im einzelnen auseinandergingen. Die C. begnügen sich damit, die „imago" in der geistigen Anlage des Menschen zu erblicken. Wie wenig sie darnach strebten, die metaphysische mit der theologischen Betrachtung zu verbinden, beweist allein die Tatsache, daß sie auch in der äußeren Gestalt und Macht des Menschen ein zweites Moment seiner Gottähnlichkeit erkannt haben[2]. Dagegen haben sie nicht im entferntesten daran gedacht, etwa die „similitudo" im Unterschied von der bloßen „imago" — wie es zum ersten Mal Irenäus[3] getan hat — im Sinne einer höheren religiösen Ausstattung zu deuten. So begreift man schon jetzt das spätere Ergebnis: Die ganze Wirkung der sittlich-religiösen Erziehung des Menschen sollte über eine „iustitia naturalis" nicht hinausgehen.

Nach dem Gesagten bleibt für eine besondere Ausstattung des Urstandes nur wenig mehr übrig. Als das einzig auszeichnende Merkmal erscheint die dem ersten Menschen zugedachte Unsterblichkeit. Sie war freilich zunächst Verheißung und nicht Besitz. Aber sie ist nach den C. das entscheidende Heilsgut, um das die ganze Menschheitsgeschichte geht[4]. Das erinnert an die ähnliche

[1] sed in multis unius tantum arboris usurpatio prohibetur, ut interdictam eandem arborem semper intuens homo eius qui interdixerat, meminisset et praelatus omnibus prae se esse non oblivisceretur auctorem. 1082 B.

[2] 1137/38: tu de calcabili . . limo, sensu, specie ac potestate imago ac similitudo Dei es.

[3] cf. Klebba l. c. 22 ff. Aber auch Tertullian unterscheidet zwischen imago und similitudo: restituitur homo Deo ad similitudinem eius qui retro ad imaginem Dei fuerat . . recipit enim illum Dei spiritum quem tunc de afflatu acceperat, sed post amiserat per delictum (de bapt. c. 5). Diese mystische Deutung von „spiritus" widerspricht freilich der irenäischen, welche den „spiritus" (= vergänglicher Lebenshauch) dem übernatürlichen Leben, die πνοή dem πνεῦμα gegenüberstellt (Adv. haer V. c. 12). Die C. haben die irenäische πνοή übernommen, aber nicht das πνεῦμα.

[4] Die ganze Aufgabe der Menschheit besteht von Anfang an darin, „ut ex merito conversationis cum resurrectione immortalitas redderetur". 1083 C.

Stellung des Lebens in der irenäischen Anthropologie und Soteriologie. Trotzdem bleibt zwischen beiden Auffassungen ein tiefgreifender Unterschied. Bei Irenäus erscheint die Unsterblichkeit im wesentlichen gleichbedeutend mit der „vita aeterna" des hl. Johannes. Als übernatürliches, göttliches Leben gefaßt, war der Begriff von Anfang an vorwiegend geistig und mystisch gedacht. Die Betrachtung der C. ist entschieden realistischer. Die „immortalitas" besagte ihnen vor allem die unbegrenzte Fortdauer des natürlichen Lebens der Menschheit, welches durch den zeitlichen Tod zwar vorübergehend bedroht, aber durch die Auferstehung wieder hergestellt wird. Von der Unsterblichkeit verschieden ist der „effectus resurrectionis", welcher im Besitz der ewigen Herrlichkeit besteht[1]. Trotzdem ist die immortalitas die entscheidende Voraussetzung für den Vollgenuß dieses himmlischen Lebens, und daraus erklärt sich auch ihre Bedeutung in der Heilsgeschichte der Menschheit.

Aber nicht einmal diese Unsterblichkeit scheint über die natürliche Sphäre hinauszuliegen. Es genügt nach den C. eine besondere Vorsehung, um den menschlichen Leib vor schädlichen Einflüssen zu bewahren und auf diese Weise unsterblich zu erhalten[2].

3. So versteht es sich, daß auch die Vorstellungen von der Erbsünde zu wünschen übrig lassen. Man wird im Sinne der C. nicht von einer Erbsünde, sondern nur von einer Ursünde, einem Erbübel und von der Sündhaftigkeit des ganzen Menschengeschlechtes reden dürfen. Die wichtigsten Punkte ihrer Lehre sind diese:

Die Sünde Adams geschah aus freiem Willen; die Anreizung durch den Teufel mag dabei als ein mildernder Umstand angesehen werden[3]. Aber objektiv betrachtet, war sie „peccatum pravissimum", und man wird diesen Superlativ nicht abzuschwächen haben. In dem „Wagnis, Gott gleich sein zu wollen", lag in der Tat die denkbar schwerste Versündigung[4].

[1] cf. 1108 A 1138 A.

[2] Wenigstens wird die Unverderblichkeit des menschlichen Körpers ausdrücklich auf das glückliche Klima des Paradieses zurückgeführt. cf. 1082 B: nulla aurarum intemperie ac varietate corrupti; cf. 1082 C: ex illa inviolabili temperie detractis et sub hoc corruptibili aere victuris pelliceus statim vestitus imponitur. Also wird auch die Notwendigkeit der menschlichen Bekleidung nicht etwa mit der Begierlichkeit in Verbindung gebracht.

[3] 1082 C: hac fraude immortalitatis beneficio spoliati.

[4] 1082 C.

In der ersten Sünde hat der Tod und alles Übel auf der Erde seinen Ursprung[1]. Auch stammt aus der ersten Sünde die ganze Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes. Die erste Sünde wächst sich in den Sünden der späteren Generationen zu unbegrenzter Größe aus[2]. In der düsteren Urgeschichte der Menschheit liegt die Ursache der Sünde schlechthin[3]. Das sind die entscheidenden Gedanken. Sie haben jedenfalls die Überzeugung von der Einheit und der inneren Geschlossenheit des Menschengeschlechtes zur Voraussetzung.

Stellt man aber die Frage nach der Art des Zusammenhanges zwischen der Sünde Adams und der Sündhaftigkeit der Späteren, so läßt sich sofort der Unterschied zwischen der kirchlichen Erbsündenlehre und der Auffassung der C. bemerken. Wenn nach den C. die Nachkommen die Sündhaftigkeit des Stammvaters in sich tragen, so geht das trotzdem im letzten Grunde auf Rechnung der freien Willensentscheidung der Einzelnen. Die C. halten es nicht nur für unvereinbar mit der Gerechtigkeit Gottes, daß irgendein Sündenverhängnis an die Geburt des Menschen geknüpft sei, wie es der Fatalismus lehrt, sondern sie versichern auch ganz allgemein, daß wir in unsündigem Zustand erschaffen und geboren werden, und daß wir nach dem Willen Gottes in diesem Zustand verharren sollen[4]. Darum empfanden sie auch den frühen Tod und die Leiden der unmündigen Kinder wie ein drückendes Problem. Der Gedanke ist ihnen nicht entfernt gekommen, daß hier die Lehre von der Ursünde des Menschengeschlechtes den Weg zur Lösung zeigen könne. Sie haben im Gegenteil die Tatsache der vollkommenen Sündenlosigkeit dieser Kinder in den stärksten Wendungen behauptet[5]. Dennoch erscheint nach den C. die Sünde Adams irgendwie für die gesamte Menschheit belastend. Das beweisen nicht bloß die oben besprochenen Aussagen allgemeiner Art. Es begegnen in den C. Sätze, die fast den kirchlichen Erbsündenbegriff wiederzugeben scheinen. Sollte man

[1] 1082 D: haec interdicti prima transgressio malorum omnium causa mortisque principium.

[2] 1081/82: offensae veteris explanare principia et quem mali gradum primi hominis transgressio fecerit.

[3] Ut qui peccati tantum causas audire desideras 1082 A.

[4] 1098 A: At contra iustus . . Deus . . legem ab initio statuens, ut boni tantum simus, immo quia sic creamur et nascimur, ne mutemur.

[5] 1106 A: vitiorum ac peccatorum penitus inscii 1106 A: nondum boni vel mali conscios.

nicht glauben, die kirchliche Lehre ausgesprochen zu finden, wenn es etwa heißt, daß in Christus nicht die Gottheit, sondern der Mensch ans Holz geheftet worden sei, weil ja auch der Mensch durch das Holz gesündigt habe, und daß die von dem Menschen begangene Sünde auch durch den Menschen beseitigt werden mußte?[1] Und scheint die Behauptung, daß nur das Blut eines Menschen die Erlösung habe bringen können, weil die Sünde im ersten Menschen gewesen sei, nicht ebenso im Sinne des kirchlichen Erbsündenbegriffes gedacht?[2] Man könnte versucht sein, zwei verschiedene Ansichten über die Ursünde in den C. unvermittelt nebeneinander zu finden. Aber das theologische Verständnis ihres Verfassers spricht gegen diese Annahme.

Die fraglichen Stellen erklären sich genügend, wenn der nähere Zusammenhang beachtet wird, der nach den C. zwischen der Sünde Adams, der Sündhaftigkeit der Späteren und dem allgemeinen Todesverhängnis in der Menschheit besteht. Grundlegende Voraussetzung für diese Betrachtung der C. war einmal die Überzeugung von der solidarischen Haftbarkeit des Menschengeschlechtes, und zum anderen ihre Ansicht über das Wesen der Sünde.

Die C. lassen keinen Zweifel darüber, daß die Sünde im freien Willen ihren Sitz habe[3]. Wie auf der Freiheit, als der Grundkraft der Seele, die ganze Würde und Bestimmung des Menschen, nämlich die bewußte Anerkennung der Oberherrlichkeit des Schöpfers beruht[4], so ist auch umgekehrt in ihr die Möglichkeit der Sünde begründet. Denn die Sünde ist Verweigerung der Gott geschuldeten Anerkennung[5]. Sie ist Abkehr von Gott und Preisgabe der Furcht Gottes[6]. Positiv gefaßt ist sie Hinwendung zu den Geschöpfen und Vertauschung des Schöpfers mit diesen[7].

---

[1] 1081 B: homo ergo, non divinitas cruci data est; et qui per lignum peccaverat, fixus in ligno est. Atque haec Deo fuit assumendi hominem praecipua ratio vel voluntas, ut peccatum ab homine contractum per hominem tolleretur.

[2] 1135/36: Cumque peccatum in primo homine fuerit, quemadmodum . . redemptio proveniret, nisi illud sanguis veri iterum hominis expiasset?

[3] 1151 B: cum voluntate ipsa peccandi necessitas abest.

[4] 1082 B.

[5] Die Sünde ist Verkennung der Grundaufgabe des Menschen: praelatus omnibus . . non obliviscetur auctorem, ac sibi ita omnia subiecta cognosceret, ut ei qui sibi subiecerat esset ipse subiectus 1082 C.

[6] 1083 C: obliti metum obliviscuntur auctorem.

[7] 1084 B: Ecce iterum . . honorem et cultum invisibilis maiestatis ad visibiles transferens creaturas.

Aber die Sünde ist nicht bloß ein einzelner vorübergehender Akt. Sie begründet einen dauernden Zustand der Sündhaftigkeit, den der Verfasser im Anschluß an Tertullian öfters „reatus" genannt hat. So heißt es von den Dämonen, daß sie sich zweifellos „in reatu" befänden[1], und in ähnlicher Weise wird als Folge der „perfidia" wie der „infirmitas" ein „reatus" genannt[2]. Dieser Reat, auch „culpa"[3] geheißen, bezeichnet das dauernde, natürliche Mißverhältnis, das zwischen Schöpfer und Geschöpf besteht. Das Heilmittel zur Beseitigung dieses Zustandes ist nach den C. die Buße von seiten des Geschöpfes, der von seiten Gottes die Verzeihung entspricht[4]. Der Reat begründet aber auch zugleich die Straffälligkeit des Sünders gegenüber dem Schöpfer; und das Strafverhängnis, welches über der Sünde schwebt, ist der Tod[5]. Doch Reat und Straffälligkeit decken sich nicht. So hätten die Stammeltern schon Verzeihung ihrer Sünde durch ihre eigne Buße erlangen können, bevor noch die verhängte Strafe um des Verdienstes ihrer Nachkommen willen wäre erlassen worden[6]. Überhaupt besteht zwischen Sünde und Todesverhängnis kein absolut notwendiger Zusammenhang. Es ist nur das positive göttliche Gesetz, das beide verbunden hat. Der naturalistische Standpunkt des Verfassers weiß eben nichts von dem Verlust eines übernatürlichen Lebens, welches mit innerer Notwendigkeit durch die sündhafte Tat vernichtet wird.

Auch die Sünde Adams war zunächst nur persönliche Einzeltat und nicht übertragbar. Darum ist nach den C. jeder Mensch unschuldig geschaffen und geboren. Aber als die mit dem Reatus verbundene Straffälligkeit belastete sie die kommenden Geschlechter. Die Menschheit haftete in solidum für das Tun des Stammvaters. Das allgemeine Todesverhängnis war die notwendige Folge.

Doch auch die Straffälligkeit vor dem Schöpfer ist nicht völlig unabwendbar. Sie war es am allerwenigsten im Anfange des Menschengeschlechtes. Nach vollzogener Sinnesänderung der Stammeltern hätte das schuldlose Leben der Nachkommen als stell-

[1] 1096 B; cf. 1099 B 1103 B.

[2] 1143 B; cf. 1120 B.

[3] 1081 C u. o.

[4] Ut meritum veniae esset ex labore poenitentiae. 1082/83 cf. 1120 B. II Cap. 17 u. 18.

[5] 1083 D: Deo non obedire mors iusta est.

[6] 1082/83.

vertretende Sühne wirken können. Es würde das Todesverhängnis ohne weiteres beseitigt haben[1].

Aber das wirkliche Verhalten der Menschen entsprach nicht diesen gütigen Absichten Gottes. Die Sünde Adams fand in seinen Nachkommen eine traurige Fortsetzung. Nun wurde die Todessentenz, welche über der Menschheit schwebte, endgültig bekräftigt[2]. Das fand in der Sündflut seinen sprechenden Ausdruck.

Doch auch nach der Sündflut war die Straffälligkeit der Menschheit noch immer abwendbar. Zwar mußte der Tod nun von allen durchgekostet werden. Aber wiederum hätte das schuldlose Leben der kommenden Geschlechter insofern sühneleistend wirken können, als es wenigstens nach erfolgtem Tode die Auferstehung gesichert hätte[3]. Der vorübergehende Tod wäre also ein gnädig gewährter Strafersatz gewesen.

Aber auch jetzt widersetzte sich die Menschheit den gütigen Absichten Gottes. Doch die Heilsökonomie Gottes — „dispensatio" nennt sie der Verfasser — bleibt unerschöpflich in ihren Versuchen, die sündige Menschheit zu bessern und zu retten. Wie vorher die Sündflut, so kennzeichnen weiterhin die Auserwählung Abrahams und des jüdischen Volkes aus einem sündigen Geschlechte, die Verkündigung des Gesetzes, die Sendung der Propheten und schließlich die Erlösung in Christus die aufsteigende Reihe der göttlichen Erbarmungen. Wirksam wurde freilich nur die Erlösung in Christus, durch welchen als den allein Sündenlosen das Strafverhängnis beseitigt wurde[4].

Man sieht, der Erbsündenbegriff der C. liegt auf einer theologischen Entwicklungslinie, welche im Pelagianismus ihren Abschluß fand. Bedenklich war dabei nicht nur die Vorstellung von dem allgemeinen Todesverhängnis als dem Wesen der „Erbsünde", sondern mehr noch die Meinung, daß dieses Verhängnis durch

[1] 1083 A: lapsi observationem iustitiae vel posteros edocerent, quorum gratia restitui vitae quam amiserant. possent. qui per se graviter corruissent.

[2] 1083 A: Haec intervalla pietatis ac salutaris viae tramitem non per conversionem satisfactio tenuit, sed vitiorum potius incrementa creverunt, . . ita ut postea mortis convalescente sententia ardentium criminum labem diluvii infusio sola restingueret.

[3] 1083 C: mortis tamen adhuc sicut nunc manente sententia, ut ex merito conversationis cum resurrectione immortalitas redderetur.

[4] 1081 C: quoniam quicumque alius, dum a peccatis nemo hominum liber est, pro se tantum vitam dedisset, illum oportuit pro omnibus interire qui pro se noxae nihil debens, . . ne nos perpetua mors teneret.

einfache Gesetzeserfüllung beseitigt werden könnte. Die Erbsünde im Sinne der C. wäre getilgt gewesen, sobald die Menschheit als Ganzes den Weg zu Gott zurückgefunden hätte.

Allerdings muß in den C. noch ein zweites Moment beachtet werden, welches wenigstens andeutungsweise die vorgetragene Erbsündentheorie zu ergänzen scheint. Dieses zweite Moment wird erst den inneren Zusammenhang verstehen lassen, der zwischen der Ursünde und der Sündhaftigkeit der Nachkommen besteht.

Der Reatus der Sünde bewirkt zwar nach den C. vor allem die Straffälligkeit des Sünders. Aber zugleich hat der sündige Zustand eine Abnahme der sittlichen Kräfte im Gefolge, die sich freilich nur allmählich und im Verlauf vieler Generationen zu entwickeln scheint. Die moralische Minderwertigkeit, welche die Sünde schließlich erzeugt, besteht in dem Verlust der „iustitia naturalis“[1]. Man wird unter dieser natürlichen Gerechtigkeit die Fähigkeit zu verstehen haben, das in die menschliche Natur eingeschriebene Gesetz mit Leichtigkeit und Sicherheit zu erkennen. Sie bedeutet nicht etwa die religiös-sittliche Anlage als solche; ihr gegenüber verhält sie sich wie die Fertigkeit zum Vermögen[2]. Aber sie bildet doch die Voraussetzung für die „forma iustitiae“, d. h. für die Stetigkeit des gesetzesgemäßen Lebens[3].

Nach den C. hat die Zerrüttung der religiösen Kräfte im Menschengeschlecht mit der Sünde Adams ihren Anfang genommen. Dabei wird der allmähliche Verlust der „iustitia naturalis“ mehr aus der stetig wachsenden Verdunkelung des Verstandes als aus der Vererbung eines besonderen sinnlichen Hanges zu erklären sein. Allerdings sprechen die C. gelegentlich von den verführerischen Lockungen des Fleisches[4], oder sie bemerken in einem konkreten Falle, daß die Ursache zur Sünde in der Begierde gelegen sei[5]. Wo sie aber von dem religiös-sittlichen Elend der Menschheit reden, welches von Adam bis Christus um sich gegriffen habe,

[1] Tum lex divinitus lata est quae sui editione non praeceptorum novitatem, sed reparationem iustitiae naturalis afferret 1088 B.

[2] Daraus erklärt es sich, wenn es bald heißt, die Gotteserkenntnis und das Gesetz hätten nach der Sünde nicht aufgehört, bald wieder, daß der größte Teil der Menschen das ihnen einwohnende Gesetz nicht mehr wahrnehme cf. 1084 C; andererseits 1088 B 1089 C.

[3] 1083 C: aliquamdiu . . forma iustitiae duravit.

[4] 1141 C 1142 A.

[5] 1149 B.

denken sie die intellektuelle Seite der geschwächten Menschennatur als den eigentlichen Sitz des Übels. Dem entsprechen die von Gott gewollten Gegenmittel. Schon die Stammeltern hätten durch Belehrung[1] dem Verluste der iustitia naturalis bei ihren Nachkommen begegnen sollen. Das Gesetz auf Sinai und die Sendung der Propheten diente demselben Zweck. Man sieht, Belehrung und Aufklärung werden als die ausreichenden Mittel betrachtet, um die iustitia naturalis im Menschengeschlechte zu erhalten oder wiederzubringen[2].

So besteht nach den C. zwischen der Ursünde und der Sündhaftigkeit der Späteren auch ein natürlicher Zusammenhang, welcher im Wesen der Sünde selbst begründet ist. Die Sünde Adams lebt nicht bloß in der Straffälligkeit des Geschlechtes, sondern auch in der allmählichen Abnahme der religiösen Kräfte in der Menschheit weiter. Die Sünde Adams ist freilich nur die erste und bedeutsamste, nicht die einzige Ursache dieser allmählichen Zerrüttung. Jede weitere Sünde führt den eingeleiteten Entwicklungsprozeß weiter. Die Abnahme der religiös-sittlichen Fertigkeit geht darum stufenweise vor sich und hängt zugleich davon ab, in welchem Grade der Einzelne noch seiner ursprünglichen Bestimmung nachkommt oder sich von ihr entfernt. So wird es verständlich, daß trotz der Sünde Adams in den ersten Nachkommen des gerechten Noe noch die forma iustitiae verbleiben konnte, und daß selbst in einzelnen „Weisen" sich eine gewisse natürliche Gerechtigkeit noch erhielt, als längst die Verkündigung des positiven Gesetzes zur allgemeinen Notwendigkeit geworden war[3].

Es läßt sich kaum verkennen, daß der Erbsündenbegriff der C. noch stark an Rationalismus streift. Dennoch muß man die Folgerichtigkeit anerkennen, mit welcher der Verfasser der C. auf dem Boden einer bloß natürlichen Gerechtigkeit eine alte theologische Frage zu lösen versuchte. Er hat das ganze Problem, welches in den Begriffen Sünde, Freiheit und Todesverhängnis gekennzeichnet ist, aufs tiefste empfunden. Man mag vielleicht sagen, daß er wenigstens die entscheidenden Gedanken von den Führern

[1] 1083 A.

[2] Vgl. das folgende Kapitel.

[3] 1088 B: Tum lex divinitus lata est quae sui editione non praeceptorum novitatem, sed reparationem iustitiae naturalis afferret, ut quod ante pauci admodum et sapientes sciebant, omnes nunc intueantur et perlegant.

der abendländischen Theologie[1] und möglicherweise von Athanasius[2] entlehnt habe. Aber nicht darauf kommt es an, wenn man seine theologische Bedeutung beurteilen will. Entscheidend ist vielmehr, daß er es verstanden hat, aus gebrauchtem Material ein selbständiges Gebäude aufzuführen. Seine Sündentheorie ist nicht einfach aus der früheren Theologie übernommen. Ja sie liegt nicht einmal auf der geraden Linie, welche etwa von Irenäus und Cyprian bis zu Ambrosius, dem Vorläufer der augustinischen Sündenlehre, hinführt. Bei Ambrosius erscheint alles schon so klar und durchsichtig, fast möchte man sagen, selbstverständlich. In den C. ist noch alles im Werden und Reifen; ja der Weg, der hier eingeschlagen wurde, sollte nicht einmal zum Ziele führen.

Immerhin blieben auch solche Versuche gewiß nicht wertlos. Sie mußten zur tieferen Erörterung der Probleme anregen und haben sicherlich direkt oder indirekt zur Entwicklung des Dogmas beigetragen. Wenn irgendwo, so wird man zusammenfassend sagen dürfen, zeigt sich in der Anthropologie der noch archaistische Charakter der Theologie der C. Man bemerkt dabei nicht einmal die Spur eines Wissens um später ausgereifte Gegensätze, welche die Zeit des Pelagianismus charakterisieren.

---

[1] Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob Irenäus und Tertullian die heilsgeschichtliche Betrachtung der C. oft antizipieren. Allerdings zeigt diese Betrachtung besonders bei Tertullian einen stark rationalistischen Einschlag (cf. Adv. Marc. II 4—10). Aber auch bei Tertullian ist diese ganze Betrachtung doch von vornherein auf die Person Christi eingestellt. Die Sünde ist von Anfang an als eine wesentliche Verderbnis der Menschennatur gedacht, der die Erlösung folgen muß (De res. carnis 49 de anima 40 cf. de test. animae 3). In den C. wird die Sünde Adams nur durch den Mißbrauch der göttlichen Gnadenfrist und Heilsveranstaltungen, allerdings gemäß einer ihr innewohnenden Tendenz, zur allgemeinen Menschheitsverderbnis und wegen des damit verbundenen Todesverhängnisses zur Erbsünde.

[2] Cf. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius, München 1880, S. 154 ff.

VIII. Kapitel.

Das Heil in Jesus Christus.

1. Die Person des Erlösers.

Das christologische Problem war seit dem Auftreten des Gnostizismus nicht mehr aus dem Gesichtskreis der Theologen herausgetreten. Durch den Kampf gegen den Arianismus war es aufs neue in den Vordergrund gerückt worden. Wiederum stand man ihm im Abendlande mit viel größerer Sicherheit und Klarheit gegenüber wie im Orient. Für das Abendland hatte Irenäus und vor allem Tertullian das Entscheidende geleistet. Von der Christologie Tertullians läßt sich mit Recht behaupten, daß sie alle Vorzüge seiner Trinitätslehre ohne deren Fehler aufweise. (Tixeront, l. c. S. 402.)

Diese klare Entschiedenheit zeigt auch die Christologie der C. Ohne gerade die scharfen Formeln Tertullians von der einen Person in zwei Naturen zu gebrauchen, verstanden sie es dennoch, deren Inhalt deutlich zum Ausdruck zu bringen. Die geläufigste Formel, welche die Christologie der C. zusammenfaßt, war die ebenfalls seit Tertullian geläufige Wendung, daß das Wort, die zweite göttliche Person, einen Menschen angezogen oder angenommen habe[1]. Mit ihr berührte sich nahe die andere, daß Gott in einem Menschen verweile[2]. Gelegentlich wurde wohl auch bemerkt, daß Gott einen irdischen Körper angenommen habe, oder es wurde die göttliche Natur und der menschliche Leib zueinander in Gegensatz gestellt[3]. Das war ungenauer, aber es war nicht mißverständlich; schon der jedesmalige Zusammenhang beweist, daß es richtig gedacht war. Zu alledem hat der Verfasser auch den Satz wiederholt, daß Christus einen ganzen Menschen habe annehmen müssen, weil der ganze Mensch erlöst werden sollte[4].

[1] hominem induere: hominem assumere. cf. 1079 C 1081 B 1135 D 1144 D u. o.

[2] Deus manens in homine 1081 A 1108 A.

[3] Z. B. 1089 D 1135 D.

[4] 1125 B.

Daß die gottmenschliche Person mit Gott zu identifizieren sei, unterlag für die C. keinem Zweifel. Auch wenn nicht ausdrücklich als Glaubenssatz eingeschärft würde, daß Christus Gott sei[1], bewiesen es die geläufigen Formeln vom Gott-Christus[2] und die andere: Deus ac Dei filius[3] zur Genüge. Aber der Verfasser wußte sehr sorgfältig zwischen Gottheit und Menschheit in Christus zu unterscheiden. Ohne die scharfen tertullianischen Formeln von der einen Person und den beiden Naturen zu gebrauchen, hat er in dieser Frage ganz tertullianisch gedacht. Er will unter allen Umständen die menschliche und göttliche Seite in der Erscheinung Christi auseinandergehalten wissen. Wie Licht und Schatten, so finden sich göttliche Krafterweise und menschliche Werke bei dem Gottmenschen nebeneinander[4]; die einen sollen seine wahre Gottheit, die anderen seine wahre Menschheit beweisen[5]. „Wo Niedrigkeit und Schwachheit, dort erkenne den Menschen, wo Kraft und Göttlichkeit, dort glaube an Gott."[6] Überhaupt ist es wie ein Axiom ausgesprochen: „Was immer der Gottessohn erduldete, das unter seiner göttlichen Würde war, muß nicht dem Worte, sondern dem angenommenen Menschen zugute gehalten werden."[7] Man beachte, daß in diesem Satze der „Gottessohn" für die Person steht, während „Wort" und „Mensch" offenbar die Naturen bezeichnen, und man wird die Sicherheit und Prägnanz anerkennen, mit der das christologische Dogma in Kürze zusammengefaßt ist. In der Tat war den C. die Einheit der Person nicht weniger selbstverständlich wie die Zweiheit der Naturen. Konnte beides etwa deutlicher ausgesprochen werden als in dem Satze, daß Christus im Menschen wunderbare Dinge vollbracht habe, um sich auch als Gott zu beweisen?[8] Überhaupt erstaunt man über die Schärfe, mit der die Regeln der Idiomenkommunikation zur Anwendung kommen: unbedenklich wird die Formel gebraucht, daß Gott gekreuzigt worden sei, und ebenso entschieden wird die andere abgelehnt, die Gottheit sei gekreuzigt worden[9].

---

[1] 1079 B.
[2] Deus Christus 1075 B, C 1076 A, B 1108 B, B 1114 C, u. ö.
[3] 1075 A, B, C 1076 A, B 1108 A u. ö.
[4] 1081 A.
[5] 1079/80.
[6] 1130 B.
[7] 1135 D.
[8] 1080/81.
[9] 1089 A 1081 B.

Aber man darf nicht glauben, daß diese scharfe Unterscheidung von Gottheit und Menschheit in Christus, die zugleich die Einheit der Person zur Voraussetzung hat, im Grunde aus spekulativ-dogmatischem Interesse erfolgt sei. Sie geschieht lediglich aus praktisch-apologetischen Rücksichten. Nicht einer Verwechslung von Person und Natur in Christus wollte der Verfasser vorbeugen, sondern den alten Einwurf entkräften, daß die Lehre von der Gottheit Christi dem göttlichen Wesen rein menschliche und Gottes unwürdige Attribute zuspreche. Dabei war ihm die schon in dialektischer Abrundung überlieferte Glaubenslehre von der Einheit in der Zweiheit eine selbstverständliche, aber nicht tiefer durchdachte Voraussetzung. Wie wenig ihm ein tieferes dogmatisches Problem dabei zum Bewußtsein kam, beweist schon die Tatsache, daß er noch ähnlich wie Tertullian von der Vermischung beider Naturen gesprochen hat[1].

Jedenfalls haben die C. die subtileren Probleme noch nicht beachtet, wie sie seit Mitte des 4. Jahrhunderts auf lange Zeit hinaus die Dogmengeschichte beherrschen. Es ist sicherlich kein bloßer Zufall, daß von dem Apollinarismus, welcher die neuere christologische Kampfesperiode eingeleitet hat, nirgends die Rede ist. Das christologische Interesse des Verfassers war eben noch weit elementarer. Wie seine Logoslehre, so war auch seine Christologie von der Parole „vera nativitas" beherrscht. Stand dort die ewige Geburt des Sohnes aus dem Vater, so stand hier vor allem die zeitliche Geburt des Logos aus der Jungfrau in Frage. Daher sein Kampf gegen den Doketismus, gegen den angeblich marcionitischen Adoptianismus und gegen den photinianischen Adoptianismus, welch letzterer allerdings die zeitliche Geburt eines Gottessohnes, aber doch nicht die eines präexistenten und konsubstantialen Gottessohnes anerkennt. Man sieht, worauf es dem Verfasser der C. ausschließlich ankam, war dieses: die wahre Gottheit und die wahre Menschheit des historischen Gottessohnes zu betonen. Aber die Frage, wie sich beides in einer Persönlichkeit vereinigen lasse, hat er nicht gestellt. Er dürfte das christologische Problem in dieser Zuspitzung überhaupt noch nicht empfunden haben.

Des näheren steht in der christologischen Betrachtung der C. die wahre Menschheit Jesu ganz besonders im Vordergrund. Das ist begreiflich genug, da die Gottheit des Logos der trinitarischen Häresie gegenüber schon eingehend erörtert wurde, was ohne Be-

[1] coelestem societatem fragilitati nostrae admixturus 1131 C.

rücksichtigung des menschgewordenen Gottessohnes gar nicht möglich gewesen wäre. In der Verteidigung der wirklichen Menschheit Jesu weiß der Verfasser einen gesunden Realismus und Spiritualismus geschickt zu verbinden. So bildete gegen den Doketismus für ihn die menschliche Entwicklungs- und Leidensfähigkeit des Gottessohnes das stärkste Argument[1]. Dabei stieß sich der gesunde Wirklichkeitssinn des Verfassers nicht im geringsten an subtileren Bedenken, welche die weiter fortgeschrittene christologische Spekulation eines Hilarius in Verwirrung setzte. Aber dieser Realismus hat seine wohlerwogenen Schranken. So hat der Verfasser nicht nur die vollkommene Sündenlosigkeit Jesu[2], sondern auch die Irrtumslosigkeit seines menschlichen Wissens behauptet[3]. Hier sind die C. viel entschiedener als die griechischen Väter, welche sich im Kampf mit dem Arianismus damit begnügten, die Gottheit Jesu gegen den Vorwurf der Unwissenheit zu verteidigen.

Die mariologischen Erkenntnisse des Verfassers sind noch überaus einfach. Aber es ist beachtenswert, daß er die „virginitas in partu" besonders nachdrücklich verteidigt hat[4]. Über die Art und Weise dieses geheimnisvollen Vorganges hat er sich keine Gedanken gemacht. Auch hier genügte ihm der Hinweis auf die göttliche Allmacht.

Alles in allem genommen wird sich sagen lassen, daß die Christologie der C. ihrem ganzen Charakter nach nicht viel später als um die Mitte des 4. Jahrhunderts angesetzt werden könne.

2. Die Erlösung.

Die Unzulänglichkeit der Vorstellungen, welche der Verfasser in der Auffassung von Urstand und Sünde erkennen ließ, mußte in der Erlösungslehre ihre Folgen zeitigen. Bisweilen scheint es sogar, als ob mehrere disparate Gedankenreihen nebeneinander herliefen. Sieht man aber genauer zu, so lassen sich doch die Berührungspunkte nicht verkennen.

[1] 1129/30.

[2] 1081 C: purus enim et ab omni immunis delicto; qui pro se noxae nihil debens.

[3] 1138 B/D: Novitque etiam secundum hominem omnia.

[4] I Cap. 11: Dubium ergo non est, cum sit creatio de spiritu incorruptibilis Dei, incorruptibilem etiam editionem fuisse.

1. Schon zu Beginn des ersten Buches hatte der Verfasser zusammenfassend von der Erlösung bemerkt, daß „alles, was Gott unter den Menschen kundgetan, angenommen und gelitten habe, teils zur Rettung, teils zur Wiederherstellung des Menschengeschlechtes" geschehen sei[1]. So war ihm also das ganze Leben Christi eine einzige Erlösungstat. Aber diese Erlösungstat war nicht vorwiegend im Sinne einer objektiven Heilsleistung gedacht. Vielmehr stand für die C. die moralische Wirkung der Erscheinung Christi durch Lehre und Beispiel im Vordergrund der Betrachtung[2]. Christus ist zunächst dazu gekommen, um die Unwissenheit und die natürliche sittliche Schwäche der Menschheit durch sein Beispiel und seine Lehre zu beseitigen.

Allerdings ist diese Lehre und dieses Beispiel von ganz einziger Art. Man darf beide nicht von ihrem göttlichen Träger getrennt denken. Gerade darin liegt die erlösende Macht der Tätigkeit Christi, daß in seinem menschlichen Wandel Gott selber geschaut wird. Muß nicht die sanfte Macht der Bewunderung uns weit mächtiger als Zwang und Gewalt zur Erkenntnis und Verehrung Gottes bewegen, nachdem die Gottheit selber sich im menschlichen Wirken zu uns herabgelassen hat?[3] Das ist der entscheidende Gedanke. Nicht die Macht erhabener Beispiele und Lehren an sich, sondern die überragende Bedeutung eines göttlichen Tuns kommt hier als wesentlicher Erlösungsfaktor in Frage[4].

Das ändert freilich nichts an dem bloß moralischen Charakter dieser Erlösungstätigkeit Jesu. Sie kann nur nachhelfend und aufbessernd, aber nicht völlig umgestaltend und neuschaffend wirken. Das entsprach aber vollkommen der Auffassung, welche über Urstand und Sünde vertreten worden war. Der mit der Sünde Adams eingeleitete Zustand des Menschengeschlechtes war ja durch eine

[1] 1077 C.

[2] 1077 D: cum haec igitur constituta parum proficerent per prophetas, praesentiam sui Salvator indulsit, ut salutis nostrae opus integrum cum praedicatione virtutis impleret . . .

[3] 1077 D: cum in Christo et doctrina et actibus et signis divinitas eluceret nosque ad imitationem iustitiae ac sanctitatis non vi cogeret, sed mirabilibus invitaret.

[4] Diese Betrachtungsweise ist auch bei Athanasius sehr stark ausgeprägt; cf. F. Lauchert, Die Lehre des hl. Athanasius, Lpz. 1895, S. 114. Aber auch schon bei Tertullian sind wenigstens Anklänge an diese Auffassung festzustellen: Conversabatur Deus, ut homo divina agere doceretur; Adv. Marc. II 27.

stets wachsende Unwissenheit und durch die damit verbundene natürliche Gottentfremdung gekennzeichnet. Die Sünde selbst hatte nur natürlich religiöse Beziehungen gelöst und nur ein natürliches Gut, die Unsterblichkeit im physischen Sinne, der Menschheit genommen. Es genügte also Lebensbesserung, um sie ungeschehen zu machen[1]. Demgemäß erscheint das göttliche Heilswerk von Anfang an als ein Versuch, die menschliche Unwissenheit und Schwachheit durch Leitung, Aufklärung, Beispiel und Ermahnung zu unterstützen und zu heilen. Es handelt sich eben um die „reparatio iustitiae naturalis"[2], d. h. um die Wiederherstellung der Erkenntnis und der Verehrung des Schöpfers[3], wie sie in der ungeschwächten Menschennatur von Anfang an vorhanden war. Und der „lex interna", deren Bild im menschlichen Herzen verblaßt war, mußte eine äußere göttliche Leitung und eine „lex externa" zur Seite gestellt werden. Diese göttliche Leitung vollzieht sich in aufsteigender Entwicklung. Die Sündflut, die Auserwählung Abrahams und die Bewahrung des jüdischen Volkes stehen ebenso in dieser Reihe, wie die Gesetzgebung auf Sinai, die Beispiele der heiligen Schriften und die Tätigkeit der Propheten. Sie alle bilden eine einzige Heilstat Gottes, die große „dispensatio Dei"[4]. Den Abschluß der Reihe bringt die Erscheinung Jesu Christi, sein Beispiel und seine Lehre[5].

Wie hoch der Verfasser gerade diese moralische Seite der Erlösung einschätzte, beweist schon die einzige Tatsache, daß er den Erfolg der Heilstätigkeit Christi nach den psychologischen Gesetzen natürlich-moralischer Effekte berechnet hat. Er ist überzeugt, daß Christi Erscheinen bis gegen Ende der Welt aufgespart werden mußte, weil sonst im Laufe vieler Jahrhunderte auch dieses letzte Mittel göttlicher Heilstätigkeit in Vergessenheit geraten und wie die vorausgegangenen seine Wirksamkeit verfehlt hätte![6] Man muß gestehen, der Vorwurf pelagianischer Tendenzen, der gegen den Verfasser erhoben wird (Prolog. 1056 D), wäre gerechtfertigt, wenn nicht noch andere und tiefere Gedanken seine Erlösungsvorstellung ergänzten.

[1] Ut meritum veniae esset ex labore poenitentiae 1082/83 s. o.

[2] 1088 B.

[3] agnitionem creatoris et cultum, quae est summa iustitiae 1077 C.

[4] I Cap. 21.

[5] I Cap. 8. 21.

[6] Si enim vel mediis vel quibuscumque ante temporibus Christus venisset, iam non sola abusio fidem, sed cum abusione tollisset et oblivio nullaque iustitiae cura hominum corda morderet. 1090 A.

2. Das neue Gesetz würde nämlich trotz der Macht des göttlichen Beispieles und der göttlichen Lehre für sich allein auch nach den C. nicht zur Erlösung der Menschen ausgereicht haben. Denn es konnte keine allgemeine und vollkommene Sündenlosigkeit schaffen[1]. Beides aber war nötig, wenn das ewige Todesverhängnis von der Menschheit weggenommen werden sollte[2]. Die rein moralische Erlösungstheorie war also trotz ihres bestechenden Scheines auch für den Verfasser der C. unzulänglich. Die rein moralische Betrachtungsweise mußte mit der mystischen verbunden werden.

Die Heiligkeit Christi mußte für die Heiligkeit des Geschlechtes eintreten. Das hätte freilich auch ohne Mystik rein äußerlich in Form einer bloßen Stellvertretung gedacht werden können. Aber dieser Gedanke war doch so nüchtern, daß er dem Verfasser nicht gekommen ist, obschon er besser in sein System gepaßt hätte als eine mystische Betrachtungsweise. Für diese aber hatte bereits Irenäus die Pfade gewiesen. Ihre Voraussetzung war der Rekapitulationsgedanke. Auch nach den C. hat Christus gleichsam die ganze Menschheit bei seiner Menschwerdung aufgenommen und in dieser geheimnisvollen Adoption vergöttlicht[3]. Christus und die durch den Glauben mit ihm verbundene Menschheit bilden daher eine geheimnisvolle übernatürliche Lebenseinheit; sein Tun ist unser Tun, seine Heiligkeit die unsrige. In der angenommenen Menschheit bot er die vollkommene Gesetzeserfüllung und die Fülle des Heiles[4]. Darum ist auch von Anfang an die Rettung des Menschengeschlechtes nicht an die Würdigkeit des Geschlechtes als solchen, sondern an die Heiligkeit der Person Christi, der wir durch das Verdienst des Glaubens verbunden werden, also letzten Endes an den Glauben selbst geknüpft worden[5].

Aber es braucht nicht erst bemerkt zu werden, daß diese Gedanken über dem hinauslagen, was die Sündentheorie des Ver-

[1] Cf. 1090 A-C. Den Satz: a peccatis nemo hominum liber est (1090 A 1084 C) haben die C. öfters wiederholt.

[2] 1083 C: ut ex merito conversationis cum resurrectione immortalitatis redderetur.

[3] qui adici potius potuit in medelam, quam ut in remedia pereuntium... Dei filius mitteretur qui fragilitatis nostrae materiam dignatus assumere totum in Deo susciperet hominem, ut et totum, si crederet, in sua adoptione salvaret? 1125 C.

[4] Atque in ipsum quem induit, crucis passionem mortemque convertens et plenitudinem legis exhibuit et salutis. 1089 D.

[5] non generis dignitati, sed meritis fidei salus magna promissa est 1125/6.

fassers erwarten ließ. An die Stelle einer natürlichen Gerechtigkeit des Geschlechtes tritt das übernatürliche Leben in Christus und die damit verbundene Teilnahme an seinen Verdiensten. Das war nicht Wiederherstellung, sondern Erhebung und Neuschöpfung. So wird die Erlösung zugleich eine Erhebung der Menschheit über ihre ursprüngliche Bestimmung hinaus[1].

3. Schwerer fügte sich die andere irenäische Vorstellung von dem Tode Christi, des zweiten Adams, als der befreienden sittlichen Gegenleistung für eine noch dauernde Menschheitssünde in den Gedankenkreis der C. Für sie war die Adamssünde als Einzeltat ja vorübergegangen; sie lebte nur in den Sünden der Späteren und in dem Strafverhängnis weiter, das sie über die Menschheit gebracht hatte. Nicht die Tilgung einer fortdauernden Schuld stand in Frage, sondern die Beseitigung der zurückgebliebenen Straffälligkeit. Die C. konnten daher den Satz, daß „die Sünde durch einen Menschen weggenommen werden sollte, wie sie von einem Menschen begangen worden war",[2] nur im uneigentlichen Sinne verstehen. Es handelt sich um überkommene Formeln, die man nicht pressen darf[3].

In der Tat scheint sich der Verfasser eines gewissen Gegensatzes in seiner Auffassungsweise wenigstens halb bewußt geworden

[1] In diesem Sinne ist der Satz zu verstehen: per quem (Christum) . . . amissam immortalitatem in melius reparari . . . constitui 1115 B.

[2] 1081 B.

[3] Am auffallendsten ist vielleicht der Satz: vexillo spiritalis triumphi culpam materiae affixisse, non propriam (1081 C). Aber trotzdem kann auch er, ohne aus dem ganzen Vorstellungskreis herauszufallen, nicht wörtlich genommen werden. Übrigens läßt auch das gebrauchte Bild es ist nicht einheitlich durchgeführt — das erkennen. Es erinnert an Col. 2, 14. Es ist rein juristisch, nicht ethisch zu denken. Erledigte Schuldbriefe pflegte man an eine Anschlagsäule zu heften. – Keine Schwierigkeit machen die Sätze: qui per lignum, peccaverat, fixus in ligno est (1021 B.) und: quemadmodum . . . humano generi redemptio proveniret, nisi illud sanguis veri iterum hominis expiasset (1135/6). Die Sünde Adams mußte ja auch nach den C. nicht bloß durch die Heiligkeit, sondern auch durch den vorübergehenden Tod der Nachkommen kraft eines positiven göttlichen Gebotes gesühnt werden, um das Todesverhängnis von der Menschheit zu nehmen (vgl. den Text). Möglicherweise hat der Verfasser in den obigen Formeln von der Wegnahme der Adamssünde durch den Tod Christi auch noch an die befreiende Macht des Gehorsamsbeispiels gedacht, wodurch das Sündenbeispiel Adams und seine schlechten Wirkungen auf die Nachkommen getilgt wurden. Jedenfalls liegt dieser Gedanke dem oben (S. 102 Anm. 4) angeführten Satz zugrunde.

zu sein. Jedenfalls bog er im gleichen Zusammenhang, wo er die besprochenen Ideen verwertet, den Gedanken von dem sündentilgenden Gehorsam des Herrn schon mehr in die rein äußere Vorstellung von einem satisfaktorischen Strafleiden um. Zwar bleibt der Rekapitulationsgedanke noch vorausgesetzt; aber die Vorstellung gewinnt an Deutlichkeit: Christus hat an unserer Stelle das Todesverhängnis auf sich genommen. Und er konnte es, so wird argumentiert, weil er allein sündenlos war und für sich selbst nicht zu leiden noch zu sterben brauchte. Keiner außer ihm hätte es gekonnt, weil keiner sonst mehr ohne Sünde ist[1].

Damit hatte aber der Verfasser in die Bahnen zurückgelenkt, welche seine Ursündenlehre gewiesen hatte. Nach der Sündflut war ja der ganzen Menschheit neben einem gerechten Lebenswandel die Übernahme des zeitlichen Todes als Ersatz für das überkommene Todesverhängnis zur Pflicht gemacht worden. Es war also nur folgerichtig, wenn an Stelle der Menschheit, welche nur für ihre persönlichen Sünden stirbt, Christus nunmehr die auferlegte Verpflichtung erfüllt[2]. So war also der Gedanke einer rein äußeren Stellvertretung, der bei der Forderung einer wirklichen Gerechtigkeit des Menschengeschlechtes nicht zu genügen schien, bei der Frage nach der Tilgung des ererbten Strafverhängnisses wieder herausgestellt worden. Die Vorstellung von einer stellvertretenden Strafleistung entsprach der Sündenlehre der C., wie die Vorstellung von dem schuldsühnenden Todesgehorsam Christi dem Erbsündenbegriff des hl. Irenäus[3].

4. Die ganze Betrachtungsweise stellte also die Erlösung unter den Gesichtspunkt des lebenspendenden Todes des Herrn. Wie aber der Tod Christi für die ganze Menschheit die Auferstehung verdiente, so verdiente er sie vor allem für ihn selber. Es war daher nicht bloß ein äußerer Gnadenvorzug, sondern wirkliches Verdienst, daß Christus zuerst von allen Menschenkindern auferstanden ist. Aber diese Auferstehung Christi bildet selbst noch einen Bestandteil seines Heilswerkes. In der Menschheit sollte da-

[1] 1081 C.

[2] Quoniam quicumque alius, dum a peccatis nemo hominum liber est, pro se tantum vitam dedisset, illum oportuit pro omnibus interire, qui pro se noxae nihil debens, cum condemnari non posset, acquieverit et occidi, ne nos perpetua mors teneret. 1081 C.

[3] Daher konnte Irenäus folgerichtig schreiben: Propitians quidem pro nobis Patrem in quem peccaveramus, et nostram inoboedientiam per suam oboedientiam consolatus V 17 1: cf. III. 18 6. 7. V 16 3.

durch der Glaube an die allgemeine Auferstehung begründet werden[1]. Zugleich war aber die Auferstehung wie die Auflösung eines Paradoxons, das in dem Gedanken von dem lebendigmachenden Tode Jesu enthalten schien. Sie bedeutete deshalb schon in der mystischen Betrachtungsweise des hl. Irenäus, der sich seinerseits an den hl. Paulus anschließt, den krönenden Abschluß des Erlösungswerkes. Ähnlich ist die Auffassung der C. Gewiß bleibt das Sterben des Herrn die entscheidende Tatsache unserer Erlösung; sie ist so entscheidend, daß erst seit dem Leiden Christi das Reich Gottes in uns beginnen konnte[2]. Aber der Kreuzestod beansprucht diese Bedeutung nur deswegen, weil er den kommenden Triumph Christi bereits vorausnimmt. Erst die Vollendung seines Sieges in der „acceptio dominatus vivorum ac mortuorum" bedeutet die Vollendung unserer Erlösung[3]. Man sieht, daß auch diese objektive Wertung der Auferstehung den Rekapitulationsgedanken stillschweigend voraussetzt. Wie in Christus die ganze Menschheit in die Gottheit aufgenommen, wie in Christus die ganze Menschheit geheiligt wird, wie in Christus die ganze Menschheit das Todesverhängnis übernahm, so ist in Christus auch die ganze Menschheit auferstanden. Ähnlich wie der Tod Christi trägt also auch seine Auferstehung in doppelter Hinsicht erlösenden Charakter. Sie ist nicht bloß Weckungs- und Stärkungsmittel unseres Glaubens, wie der Tod Christi auch Motiv und Beispiel unserer Liebe (cf. 1136 B), sondern sie ist zugleich wirksame Ursache unserer eigenen Auferstehung[4]. Daß der Verfasser auch die Himmelfahrt und selbst noch die Wiederkunft Christi in diesen wirksamen „dominatus vivorum ac mortuorum" des Herrn einbezogen habe, läßt sich nur vermuten. Jedenfalls hat er beide aus der Schrift bewiesen und als die endgültige Überwindung der Gebrechlichkeit des irdischen Leibes (der „hominis fragilitas") gepriesen[5].

---

[1] 1081 C: et ab illo fides resurrectionis inciperet quem primum resurgere debuisse constaret. . . . ut non sola potestate, sed merito omnibus praeferetur.

[2] 1116 B.

[3] Im Anschluß an Matth. 16, 21 wird bemerkt: ut in effectum nostrae salvationis vivorum simul ac mortuorum acciperet dominatum. 1136 B.

[4] Dieselbe doppelte Betrachtungsweise findet sich bei Irenäus, wenn er einerseits bemerkt, Christus habe „in sich den gefallenen Menschen auferweckt", andererseits, er sei Mensch geworden, um die Auferstehung des Fleisches zu erweisen (Epideix. 38. 39).

[5] Cf. 1117/18, 1118 B.

5. In den geschilderten Gedankengängen sind bereits die Wirkungen bezeichnet, welche die C. dem Erlösungswerk Jesu beigemessen haben. Aus der moralischen Betrachtungsweise, welche im Vordergrund steht, ergab sich die Erleuchtung und die sittliche Stärkung eines gottentfremdeten Geschlechtes; aus der mystischen Betrachtung ergab sich die Erhebung der Menschheit in eine höhere, übernatürliche Lebenssphäre, aus der mystisch-juristischen Vorstellungsweise mit der besonderen Betonung des satisfaktorischen Momentes ergab sich die Aufhebung des ewigen Todesverhängnisses. Schließlich haben die C. die Erlösung auch als Sieg über den Teufel aufgefaßt. Diese Wirkung hängt mit den drei übrigen aufs engste zusammen. Bei ihrer Vorliebe für die Dämonologie begreift man das Interesse der C. an diesem Gedanken. Aber sie haben doch nicht tiefer darüber nachgedacht. Dafür sind sie freilich auch nicht auf allerlei phantastische Spekulationen verfallen, die sich bei Griechen und Abendländern hier in gleichem Maße finden. Die C. lehren einfach: „Der Sündenfall war ein Werk des Teufels, also war die Aufhebung dieses Zustandes auch ein Sieg über den Teufel.“ [1] Durch die Sünde geriet der Mensch in die Macht des Teufels, durch den Glauben an Christus wird er befreit und nimmt an seinem Siege teil [2]. Der Sieg Christi über den Teufel begann bereits mit seiner ersten Ankunft; bei seiner zweiten Ankunft wird er vollendet werden, wenn der Teufel endgültig gerichtet wird [3].

Betrachtet man zusammenfassend die Erlösungsvorstellungen der C., so kann man kaum verkennen, daß sie trotz aller Anklänge an vorausgegangene Anschauungen doch ein eigenartiges Gepräge aufweisen. Sieht man auf ihre rein moralische Betrachtungsweise und auf die Art, wie sie damit ihre Lehre von der allgemeinen Dispensatio Gottes seit dem Sündenfall in Verbindung bringen, so wird man an das erinnert, was Irenäus und mehr noch Tertullian über die göttliche Erziehung des Menschengeschlechtes ausgeführt haben. Und doch sind die C. trotz aller Ähnlichkeit weder dem einen noch dem anderen ausschließlich gefolgt [4]. Die Soteriologie Tertullians behält weit mehr den rationalistischen Grundcharakter, welcher die göttliche Leitung von Anfang an nur als Belehrung

[1] 1081 B: sed quendam de diabolo per assumptum hominem egit triumphum . . . qui hominem cum Dei iniuria egerat in delictum.

[2] 1096 A 1101 A.

[3] 1103 C/D.

[4] S. o.

und Gesetzesmitteilung auffaßt, bis zu Ende bei [1]. Dagegen sehen sich die C. veranlaßt, die rein moralische Erlösungsvorstellung durch die mystische im Sinne des hl. Irenäus nachdrücklich zu ergänzen [2]. Andererseits ist diese Betrachtungsweise der C. nicht wie bei Irenäus vorbereitet. Zugleich ist sie selbständig auf den Sündenbegriff der C. abgestimmt. Bei Irenäus scheint die auf natürlicher Gesetzesgrundlage beginnende Menschheitsentwicklung von vornherein zu einer übernatürlichen Lebensentfaltung in Christus veranlagt. Nach den C. führt dagegen die natürliche Menschheitsentwicklung allein infolge der Sünde zu keinem Ziele. Darum tritt ergänzend die übernatürliche Lebensmitteilung durch Christus hinzu, welche in der ursprünglichen Bestimmung des Menschen auf keine Weise begründet war [3]. Schließlich stellen die C. noch eine mehr juristische Betrachtung des Erlösungswerkes im Sinne eines stellvertretenden Strafleidens, welche sich in dieser Ausprägung weder bei Irenäus noch bei Tertullian findet, der mystischen zur Seite.

Und doch ist die Soteriologie der C. nicht etwa ein buntes Gemisch von zusammenhangslosen Vorstellungen. Gerade darin zeigt sich die theologische Meisterhand des Verfassers, daß er es verstanden hat, die stark divergierenden Gedankenreihen zu einem System zu verbinden. Gewiß konnten Unstimmigkeiten, die in der Natur der Sache lagen, dabei nicht völlig beseitigt werden. Aber sämtliche Vorstellungen erwachsen letzten Endes doch auf dem Einheitsgrund der Ursündenlehre. Die unbestreitbaren Mängel, welche trotzdem die Soteriologie des Verfassers aufweist, beruhen nicht auf dem Fehlen einer systematischen Verknüpfung, sondern auf der Unzulänglichkeit, welche seine naturalistisch gefärbte Urstands- und Ursündenlehre noch an sich trägt.

[1] Die mystischen Formeln bei Tertullian dürften vielfach nur Schein sein. Sehr charakteristisch ist hier: Adv. Marc. II, 27.

[2] Sie haben doch die objektive Genugtuung Christi für uns als eine „praecipua ratio" der Menschwerdung bezeichnet.

[3] Für die irenäische Auffassung vergl. Klebba l. c. S. 32 ff.

IX. Kapitel.

Das christliche Leben und die Gnade.

Wie der Erlösungsbegriff der C. auf ihrer Sündenlehre, so baut sich auf ihren Erlösungsbegriff folgerichtig die Lehre von der Gnade und der subjektiven Heilsaneignung auf. Man wird sich aber auch nicht wundern, hier wiederum denselben Mängeln zu begegnen, welche der Grundlage des ganzen Gebäudes von vornherein anhaften.

Wie sich aus dem vorigen ergab, haben die C. den Grund für die Notwendigkeit des Erlösungstodes Christi vor allem in dem mit der Sünde Adams beginnenden Todesverhängnis erblickt. Es ist also begreiflich, daß die „immortalitas" unter den Heilsgütern der Erlösung eine hervorragende Stelle einnimt. Und doch ist sie selbst nicht Heilsgut in dem Sinne, wie es die „vita aeterna" bei Johannes oder die Unsterblichkeit bei Irenäus ist. Das wurde früher schon angedeutet. Die „immortalitas" besitzen, heißt nach den C. noch nicht den Himmel beanspruchen dürfen[1]. Nicht auf die Auferstehung allein kommt es an, sondern auf den „effectus resurrectionis". Aber trotzdem ist die physische Unsterblichkeit die unerläßliche Voraussetzung alles Heiles und die Grundlage der Seligkeit: sie spielt darum in der Heilsauffassung der C. eine grundlegende Rolle. Um sie durch seine Stellvertretung zu verdienen, ist Christus tatsächlich „für alle" gestorben[2].

Unendlich höher steht freilich die gottgewollte „Frucht der Auferstehung", die ewige Glückseligkeit. Öfters hat der Verfasser auch diese gemeint, wenn er einfachhin von der Auferstehung sprach[3]; und er konnte das, weil er Sinn und Vollendung der physischen Auferstehung in der ewigen Glückseligkeit erkannte.

[1] quod per te munere immortalitatis exutus per illum tanquam a principio dignus indueris, coelum insuper, si mereare, conscendes 1138 A.

[2] Pati pro omnibus 1081 C.

[3] Cf. z. B. 1124 C.

Auch die glückselige Auferstehung ist nach den C. eine unmittelbare Frucht der Erlösung. Denn Christus hat „den Weg zu ihr gezeigt“[1]. Er hat ihn gezeigt — und hier setzt die moralische Betrachtungsweise ein — durch seine Lehre und sein Beispiel. In diesem Sinne ist die Erlösung moralisch notwendig. Die glückselige Unsterblichkeit fällt uns daher nicht als reife Frucht in den Schoß. Wir müssen sie durch Glaube und Nachahmung zu erlangen suchen. Auf diesem Gedanken gründet die religiöse Grundanschauung der C. Immer und immer kehrt die Mahnung wieder, die erlösende Kraft der Lehre und des Beispieles Christi in uns fruchtbar zu machen. Wenn Christus für alle Mensch geworden ist, um allen den Weg zum Heile zu zeigen[2], so liegt es an uns, durch Glaube und Nachahmung seines Leidens[3] im Geiste der Buße[4] den Weg zu wandeln, den er uns gezeigt hat. Nur so werden wir ihm auch zu demselben Ziele folgen, zu dem er gelangt ist, und ihn in seiner Majestät herrschen sehen[5].

Diese religiöse Grundanschauung der C. trägt des näheren ganz das Gepräge der abendländischen Theologie. Auch sie faßt die religiöse Beziehung des Geschöpfes zu seinem Schöpfer mit Vorliebe unter dem Bilde menschlicher Rechtsverhältnisse. Dieses Analogon war tatsächlich solange berechtigt, als man sich auch seiner Unzulänglichkeit bewußt blieb.

Schon früher war davon die Rede, wie die C. die tertullianische Auffassung, welche den Glauben und das Christentum als „nova lex“ beschrieb, mit Vorliebe wiederholt haben. Darum ist die „via salutis“[6], welche Christus gezeigt hat, zugleich das neue Gesetz, durch dessen Erfüllung wir den Himmel verdienen müssen. Nach dem Gesichtspunkt des Verdienstes oder Mißverdienstes orientiert sich demgemäß die christliche Lebensauffassung. Der Verfasser erinnert daran, wie Verdienste oder Mißverdienste über die Art des Richterspruches entscheiden, den wir zu erwarten haben[7]. Er denkt sich das menschliche Leben unter dem Bilde

[1] Non prius viam adipiscendae immortalitatis agnoscerent quam mediatori . . credissent 1124 C.

[2] 1078 B.

[3] 1104 A. 1136 B. u. ö.

[4] 1129 B.

[5] 1104 A: Ut . . . quem tantis malorum passionibus sequimur, quem cum saeculi invidia et periculis confitemur et credimus . . . in sua videamus maiestate regnantem.

[6] 1108 B. u. ö. — [7] 1091 B.

eines Wettkampfes, dem Gott der Herr als Schiedsrichter der Verdienste vom Himmel aus zuschaut. Gemäß der Zweiteilung des göttlichen Gesetzes unterscheidet er das „meritum fidei" (1093 A u. ö.) und das „meritum iustitiae" (1122 C u. ö.) oder „conversationis" (1098 C). Eine Abart des letzteren ist das „meritum perfectionis" (1151 D) oder das „meritum spirituale" (1151 B), welches nicht bloß die Erfüllung der Gebote, sondern auch der Räte voraussetzt. Überhaupt ist es selbstverständlich, daß diejenigen sich ein größeres Verdienst erwerben, welche sich in einem größeren Verzicht auf die irdischen Dinge geübt haben[2]. Zwar erwirbt das Verdienst des Glaubens und der einfachen Gerechtigkeit bereits allen den Himmel[3], doch bleiben die höheren Stufen der himmlischen Seligkeit den Verdiensten der Vollkommenheit vorbehalten. Und nicht nur der Grad, auch die Zahl der Verdienste ist entscheidend. Deswegen gibt Gott den Gerechten zum Lohn für die früheren Verdienste immer neue Gelegenheit, sich weitere Verdienste zu erwerben[4]. Überhaupt sichern uns die Verdienste das besondere Wohlgefallen Gottes schon auf dieser Welt. Das Verdienst hat schon hienieden eine impetratorische Wirkung. Freilich läßt sich diese, wohl wegen der Unvollkommenheit unserer Verdienste, nach den C. mit der des Gebetes nicht vergleichen[5]. Aber auch das Gebet ist im Grunde nur eine besondere Art des Verdienstes[6].

Die Vorstellung, daß jede sittlich gute Handlung vor Gott ein Verdienst begründe, ist den C. derartig geläufig, daß sie selbst den auf die Rechtfertigung vorbereitenden Akten die Verdienstlichkeit zusprechen. Wenigstens versichert der Verfasser, daß Abraham sich die Gnade des Glaubens durch seinen Gehorsam verdient habe[7], daß die Stammeltern durch Buße sich die göttliche Verzeihung hatten verdienen können[8], und daß auch wir uns durch die Anstrengungen des Bekehrungswerkes die göttliche Ver

[1] „meritorum arbiter" 1103 A.

[2] Quoque in coelestibus plus mereri, qui de terrenis parva praesumpserint 1156 A cf. 1157 A.

[3] 1104 A 1150 A u. ö.

[4] 1105 C.

[5] id est, si parum potest obtinere per meritum, rogandi frequentia praevalebit 1158 A.

[6] preces iustitiam aut mereantur aut faciant 1150 A.

[7] 1084 D: Gratiam fidei quam iam merebatur.

[8] 1082/83: ut meritum veniae esset ex labore poenitentiae.

gebung im Bußgerichte verdienen müssen[1]. Aber selbst diese Auffassung scheint weniger bedenklich, weil die C. unter Verdiensten dieser Art doch wohl nur dasjenige verstehen wollten, was die Schule später mit dem Begriffe des „meritum de congruo" zu bezeichnen pflegte. Allerdings fehlt es an verdächtigen Wendungen nicht ganz. So wird gelegentlich der rein satisfaktorischen Bedeutung der Buße ihr Charakter als „meritum" gegenübergestellt[2]. Daß übrigens diese starke Herausstellung des Verdienstbegriffes den Lohngedanken nicht zum einzigen oder auch nur zum vornehmsten Motiv des sittlichen Handelns machen wollte, ergibt sich aus der Beschreibung, welche der Verfasser im einzelnen von der „via salutis" gegeben hat. Betrachten wir diese!

Die eigentliche Grundlage des Heiles ist der Glaube[3]. Darum „war den Verdiensten des Glaubens von Anfang an das große Heil versprochen."[4] Unter diesem Glauben verstand der Verfasser die Unterwerfung des Verstandes unter die göttliche Offenbarung. Als freie menschliche Tat konnte der Glaube wie eine „lex" befohlen werden (s. o.) und war als „meritum fidei" das denkbar höchste Verdienst. Seine Erhabenheit liegt darin, daß man Gott glaubt[5]. Bereits früher wurde bemerkt, wie die C. schon das scholastische Axiom über Glauben und Wissen antizipieren[6].

[1] 1143 C/D: si verae conversionis labore mercamur, ut nobis praecepto coelum consentiat cum iudicio sacerdotum.

[2] 1141 C. Im Grunde ist diese ganze Verdienstlehre nur eine folgerichtige Weiterführung tertullianischer Gedanken. Auch Tertullian hatte von dem „meritum fidei" gesprochen (De orat. 2), kannte die „varietas meritorum" als Maßstab für die Verteilung der „multae mansiones apud Patrem" (Scorp. 6) und faßte sogar die Taufe als Lohn für ein Verdienst (De pat. 4).

[3] 1147 C: in fidei susceptione verae salutis certa fundamina.

[4] 1126 A.

[5] 1092 C: Es handelt sich hier um den Glauben an die Auferweckung, wo die Wahrhaftigkeit Gottes als Glaubensmotiv besonders deutlich wird. — Das intellektualistische Moment dieses Glaubensbegriffes zeigt sich besonders in der Charakteristik des jüdischen Unglaubens. Multa est Iudaeorum vecordia, si tam perspicua nescunt; damnabilior contumacia, si intellecta contemnunt, sed vere ignorent seu intelligant et recusent, alienum a crimine esse non possunt quibus aut negligentiae praeiudicium in abusione, aut reatus in incredulitate subeundus est.

[6] Das ist für diese Zeit nicht weiter auffallend. Hat doch in ähnlicher Weise Ambrosius den Grundsatz formuliert „fides praevenit rationem" (De Abrah. I 3, 21). Wenn man deswegen auch das scholastische

Das kennzeichnet ihren Glaubensbegriff zur Genüge. Einen Fiduzialglauben im Sinne der reformatorischen Rechtfertigungslehre haben sie jedenfalls nicht gekannt.

Aber der Glaube allein genügt nicht. Der Verfasser war sich bewußt, daß es schon zur Erlangung der Rechtfertigung von unserer Seite anstrengender Bußleistungen bedürfe[1]. Der Satz gilt ihm wie ein selbstverständliches Axiom, daß es ohne gute Werke keine Gerechtigkeit geben könne[2].

Aus dem Glauben muß daher die Liebe entspringen. Ihr Beweggrund — und das bestätigt das oben Gesagte — soll nicht die Furcht vor Strafe oder die Hoffnung auf Belohnung sein, sondern die Güte und Barmherzigkeit Gottes[3]. Der Gottesliebe folgt die Liebe zum Nächsten und die Reinheit des Lebens[4]. Der Verfasser verlangt nicht gerade unbedingt und von allen die Verwirklichung des asketischen Ideals. Er weiß, daß nicht der Besitz an sich, sondern nur das ungezügelte Verlangen nach Reichtum Sünde ist[5]. Er weiß, daß der ehrbare Gebrauch der Ehe den Christen ebensowenig verboten ist, wie ihnen der mäßige Genuß berauschender Getränke untersagt werden kann[6]. Die Grundvoraussetzung bleibt nur diese, daß das Herz bei alledem immerdar zu Gott erhoben sei. Beständige Gebete und häufiges Fasten sind ihm darum die unerläßlichen Forderungen eines christlichen Lebens[7].

Aber das alles ist nach den C. doch nur Mittelmäßigkeit. Weit höher als dieses Durchschnittschristentum steht dem Verfasser das asketische Leben. Er hat im Grunde doch nur Worte des Mitleides für diejenigen, die im Hinblick auf die herrlichen Verheißungen des Evangeliums nicht den Mut zu einem völligen Ent-

---

Problem noch nicht in seinem ganzen Umfang zu würdigen brauchte, so liegt doch in diesen Formeln der katholische Autoritätsglaube aufs klarste ausgesprochen.

[1] 1143 C/D.

[2] 1147 C: iustitiae tamen metalla non pingunt. si nulla virtutum opera suffragentur, cf. 1088 C.

[3] 1148 B.

[4] 1148 C.

[5] 1149 B.

[6] 1149 B/C.

[7] In hac igitur vitae forma et conversationis sobriae disciplina mens ad Deum prompta sit; crebraque ieiunia et assiduae in supplicationibus preces iustitiam aut mereantur aut faciant 1149/50.

sagen gefunden haben[1]. Darin besteht das asketische Ideal: das Irdische vergessen und das Himmlische begehren[2]. Aber dieses sittliche Ideal der C. zeigt keine Spur von Manichäsmus. Der Verzicht ist eben nicht Selbstzweck. Anfang und Ende dieser Askese ist Christus. Das Irdische an sich ist gut, aber es bietet unserer Schwäche mannigfache Gelegenheit zu sündigen. Es ist eine Last, die uns auf dem Wege zu Christus behindert[3]. Denn nur durch Entsagung gelangen wir zum völligen Sieg über das Fleisch und die Leidenschaft[4]. Darin aber liegt das Wesentliche: nur in der Verwirklichung des asketischen Ideals ahmen wir das Beispiel Christi vollkommen nach; indem wir wahrhaft seine Schüler geworden sind, sind wir zugleich seine besonderen Freunde[5]. Zu dieser besonderen Freundschaft Christi zugelassen zu sein, das ist dem Verfasser offenbar das herrlichste Motiv für ein asketisches Leben. Dabei stärkt und tröstet uns in den Schwierigkeiten dieses Lebens freilich auch der andere Gedanke, daß der Herr dereinst unser Anteil ist, und daß wir die zukünftigen Verheißungen haben[6].

Im Mittelpunkt der asketischen Vorstellungen steht für die C. das Ideal der freiwillig erwählten Jungfräulichkeit. Wenn die heiliggehaltene Ehe auch gut ist, so ist doch die Jungfräulichkeit besser. Der Verfasser hat hier im wesentlichen die bekannten paulinischen Gedanken über Rat und Gebot wiederholt. Aber er berührt auch kurz die Frage, ob die Ehe schon im Paradies bestanden habe. Leider kann man sich nach den kurzen Andeutungen kein rechtes Bild von dem machen, was er über den Einfluß der ersten Sünde auf die Ehe gedacht hat. Er vergißt wenigstens nicht zu betonen, daß die Frau dem Adam eher zum Troste als zur Ehe geschaffen worden, und daß die erste Ehe erst nach der Vertreibung aus dem Paradies vollzogen worden sei. In der Virginität gipfelt ihm gleichsam das evangelische Gesetz. Und sollte das alte Gesetz durch

---

[1] 1150 B/C: Sed vere istud aut inertis aut diffidentis est animi atque a Dei munificentia nil sperantis, torpere in exiguis hominem, cui summa proposita sint.

[2] i. e. oblitus respuensque terrena, coelestia concupisce 1151 A.

[3] 1151 A/B.

[4] 1151 C.

[5] 1151 B.

[6] 1151 C.

die Ehe die Erde bevölkern, so das neutestamentliche den Himmel durch die Jungfräulichkeit[1].

Aber trotzdem bleibt die Virginität nur ein Teil des asketischen Ideals. Der Verfasser ist mit jenen Asketen wenig zufrieden, welche zwar die Enthaltsamkeit üben, aber im übrigen das monastische Leben verschmähen[2]. Ungeteilten Beifall findet nur das vollkommene Mönchtum, das in Psalmengebet, Fasten und Nachtwachen, strengen Abtötungen und harter Arbeit seine Tage verbringt. Das Einsiedlertum vollends dünkt ihm die Krone christlicher Lebensführung[3].

Aber die Frage harrt noch der Beantwortung, ob das angedeutete sittliche Ideal des Christentums durch rein menschliche Kräfte zu erreichen sei. Fast könnte es so scheinen. Wenn der Verfasser von dem Einfluß der Erlösung auf das sittliche Leben spricht, legt er ausschließlich den Nachdruck auf die moralische Stärkung, welche uns aus der Lehre und dem Beispiele Christi zuteil wird. Diese moralische Stärkung verbietet nach den C. jede entschuldigende Berufung auf die Unzulänglichkeit unseres Könnens. Denn Christus hat uns gelehrt, daß wir tun können, was er selbst getan hat[4]. Von einer physischen Stärkung unserer Kräfte ist wenigstens in solchen Zusammenhängen nicht die Rede.

Man könnte also versucht sein, die sittliche Grundanschauung des Verfassers und seine Verdienstlehre zumal für pelagianisch zu halten. Das würde seiner Lehre vom Urstande und von der Sünde wohl entsprechen. Aber auf der anderen Seite mahnt schon der mystische Erlösungsgedanke zur Vorsicht. Sollte er nicht auch in der Lehre von der subjektiven Heilsaneignung einen Widerhall finden? Man kann sich kaum denken, daß die „adoptio", deren

[1] Quia praecepti veteris est, ut terra procreationibus impleatur, novi autem, ut continentia atque virginitas impleat coelum. 1156 D cf. 1156 B-D.

[2] Er urteilt über sie: fides calida est, non tamen fervens: et mens religiosa, non religioni penitus addicta 1153 B.

[3] Vgl. das überaus interessante Kapitel 3 des III. Buches. — Weder aus der Behandlung des Mönchtums noch aus dem Lobpreis des Einsiedlertums lassen sich absolut zuverlässige chronologische Feststellungen erzielen. Das Mönchtum war ja durch Athanasius bereits um 340 ins Abendland verpflanzt worden und besonders in Gallien und Italien sehr rasch emporgeblüht.

[4] 1150/51.

die Menschheit in Christus gewürdigt worden ist, nicht auch als übernatürliche Lebensquelle auf das sittliche Tun einen Einfluß haben sollte.

In der Tat redet der Verfasser des öfteren von einem übernatürlichen Leben, das uns eingegossen ist. Wenn er auch den Begriff der „gratia" durchaus nicht eindeutig verwendet — dieser bezeichnet ihm bald die natürliche Gnadengabe (1082 A/B), bald den Gegensatz zur Knechtschaft des Gesetzes (1120 B), bald die äußere oder innere Schönheit (1094 C 1148 A), bald die dankbare Gesinnung (1148 C) — so hat er ihn doch häufig genug im Sinne der übernatürlichen Gnade verstanden. „Donum", „munus" und „gratia" sind ihm dann wohl eng verwandte Begriffe. So spricht er u. a. von der „exhortatio spiritalis gratiae" (1140 A), von den „dona spiritalis gratiae" (1141 D), von der „gratia Spiritus sancti" (1143 A) oder von den „munera Spiritus sancti" (1121 A). Fast in allen diesen Fällen ergibt der Zusammenhang, daß es sich um eine unmittelbare göttliche Wirksamkeit in der menschlichen Seele handelt, welche mit Vorliebe dem Heiligen Geiste, der dritten Person in der Gottheit, zugeschrieben wird.

Wenn der Verfasser sich auch dagegen verwahrt, daß der Heilige Geist selbst als donum oder munus bezeichnet werde, so hat er doch über die Beziehungen zwischen Geist und Gnade nicht wesentlich anders gedacht wie Hilarius oder Ambrosius. Auf der einen Seite versichert er, daß der Heilige Geist in die Seelen eingegossen[1] und von allen empfangen werde[2] — lag es aber dann nicht nahe, ihn als munus oder donum zu bezeichnen? — auf der anderen Seite ist er ihm selbst „der Lehrer der Weisheit, der Geber des Glaubens, der Verleiher der Gaben, der Spender der Heiligung, der Sündenerlasser und der Austeiler der Gnaden"[3]. Zugleich lenkt er in heiliger Führung die frommen Herzen[4] und erleuchtet und leitet sie zu jeglicher Vollkommenheit himmlischer Schönheit[5].

[1] 1134 B: cum infundi in plures angeli non queant quod huic de propria divinitate possibile est.

[2] 1134 C: a cunctis recipitur cf. 1143 A: post baptisma i. e. post s. Spiritus susceptionem.

[3] 1145 A.

[4] 1134 C.

[5] 1134 A: hic fidelium corda sanctificat atque ad omnem coelestis gratiae perfectionem informat et dirigit. Man vergleiche zu diesen Aus-

Unschwer erkennt man die einheitliche Vorstellung, welche allen diesen Aussagen zugrunde liegt. Der Heilige Geist verweilt mit seiner besonderen Gnadenwirksamkeit in den Herzen der Gläubigen, teils um sie durch geheimnisvolle Gnadengaben in den Zustand übernatürlicher Schönheit zu versetzen, teils um sie in ihrem sittlichen Tun durch seine dauernde Mitwirkung zu erleuchten und zu leiten. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß hier die spätere Zweiteilung in eine habituelle und in eine aktuelle Gnade, wenn auch noch nicht in scharfer Abgrenzung, vorweggenommen ist.

Betrachten wir zuerst die Anschauung der C. über die zuständliche Seite der Geisteswirksamkeit. Ihr Ziel ist die Heiligung der Seele. Und es war nur die alte schriftgemäße Vorstellung, wenn man die „dona sanctificationis" wie den Geist überhaupt unter dem Bilde der Eingießung herabkommen dachte[1]. Bisweilen betrachten die C. die Gabe der Heiligung wohl als einen ganzen Komplex von Gnaden. Wenigstens sprechen sie von den „dona sanctificationis"[2] oder den „dona spiritalis gratiae"[3], um damit den Gnadenschatz zu bezeichnen, welcher in der Rechtfertigung „eingegossen" wird. Aber im gleichen Zusammenhang konnten sie die „dona spiritalis gratiae" auch als ein einziges Gnadengeschenk des Heiligen Geistes betrachten[4] („sancti spiritus munus") oder mit „dem Gnadengeschenk der himmlischen Vergebung"[5] auf eine Stufe stellen. Ein anderes Mal erscheint neben der Heiligung die Gabe der Weisheit, des Glaubens, der Sündenvergebung und außerdem noch eine Reihe unbestimmter munera und gratiae[6]. Man wird daraus schließen dürfen, daß der Verfasser die „eingegossene Heiligung" mit einer Reihe von anderen heiligenden Gaben aufs engste verbunden dachte, so daß er sie gelegentlich auch als ein einheitliches Ganze zusammenfassen konnte.

führungen etwa Ambrosius de sp. I $5_{64.\ 71}$: Bonos de pessimis facit, peccatum abolet, malum delet, crimen excludit, bonum munus infundit. Auf der anderen Seite wird auch nach Ambrosius der Heilige Geist als donum Dei selbst verliehen; s. o. S. 66.

[1] Dona sanctificationis infundit 1111 D.

[2] 1111 D.

[3] 1141 D.

[4] 1141 C.

[5] 1141 D.

[6] 1145 A.

Jedenfalls weiß der Verfasser von einem objektiven Gnadenschatz des Heiligen Geistes, der Heil und Gerechtigkeit in der Seele begründet. Dieser wird nach den C. durch die Taufe erworben, durch die Sünde verloren und in der Buße wiedererlangt. Besonders glücklich aber diejenigen, die ihn unversehrt zum künftigen Gerichte überbringen![1] Wie ein Festgewand den Körper, so schmückt die Seele das Gnadengewand („gratiae vestimentum"), welches ihr in der Rechtfertigung zuteil wird[2].

Man sieht aus alledem, daß die Heiligung im Sinne der C. durchaus positiv und objektiv gedacht werden muß. Allerdings wird sie zunächst mit der Sündenvergebung und der Reinigung der Seele zusammengenannt oder selbst auf eine Stufe mit ihnen gestellt[3]. Aber sie ist doch mehr als ein rein negativ gedachter Sündenerlaß. Sie ist, ganz in paulinischem Sinne gedacht, das geheimnisvolle neue Leben in Christus, das wir atmen[4]. Sie ist Gotteskindschaft im höheren übernatürlichen Sinne, welche uns nicht in der natürlichen Geburt, sondern erst in der geheimnisvollen Wiedergeburt der Taufe zuteil wird und das Anrecht auf die Freuden des Himmels begründet[5].

Doch muß man andererseits zugeben, daß der Verfasser über das Verhältnis von Sündenvergebung und Heiligung keine recht klaren Begriffe zu haben scheint. Nichts spricht dafür, daß er sich die erstere durch die letztere bewirkt dachte. Allerdings stellt er gelegentlich die „munera Spiritus sancti", welche wir in der Taufe erhalten, und die Gabe der göttlichen Heiligung in Parallele[6]. Aber auf der anderen Seite versichert er, daß der Heilige Geist den bereits Gereinigten die Gabe der Heiligung eingieße[7]. Oder er erinnert daran, daß Gottes Güte den Reuigen nicht nur Verzeihung, sondern überdies das Privileg der Gerechtigkeit verheißen habe. (Vgl. das folg. Kapitel.) Wie wenig seine theologischen Vorstellungen hier geklärt waren, beweist die Behauptung, daß bei der

[1] Der Verfasser bestreitet, daß das „inviolabilis sancti spiritus munus" nur einmal übergeben werden könne 1141 C. Aber er gesteht: felicius quidem est, intemerata spiritalis gratiae dona servare et incorruptum coelestis indulgentiae munus futuro deferre iudicio 1141 D.

[2] 1143 C.

[3] Siehe die angeführten Stellen 1111 D 1141 D 1145 A.

[4] modo infusae regenerationis novitatem spirantes . . 1147 C.

[5] 1109 A: in spem coelestium gaudiorum Dei adoptione transivi. cf. 1143 C.

[6] 1141 D; s. o.

[7] Purificatis dona sanctificationis infundit 1111 D.

Buße die Sünden bloß zugedeckt würden, um bei einem Rückfall wieder aufzuleben. (Vgl. das folg. Kapitel.)

Aber solche Unklarheiten sind verständlich. In der rationalistischen Urstands- und Sündenlehre, welche bloß mit der natürlichen Gerechtigkeit zu rechnen hatte und welche in der Sünde zunächst nur den Abbruch natürlich religiöser Beziehungen, nicht aber den notwendigen Verlust eines höheren Lebens erblicken konnte, war eine übernatürlich gedachte Rechtfertigungslehre nicht grundgelegt. Die Gnade bleibt ein bloßes „superadditum" für die Natur, welches sich nicht organisch, sondern nur mechanisch mit dem natürlichen religiösen Leben verbindet.

Daraus erklärt es sich vielleicht auch, daß die Gnade, als wirksamer übernatürlicher Einfluß auf die einzelnen sittlichen Handlungen gedacht — die gratia actualis der Scholastik —, in den C. nicht genügend betont wird. Es wurde bereits festgestellt, daß die C einen übernatürlichen Geistesbeistand für das sittliche Tun des Menschen allerdings gekannt haben. Trotzdem hat man mit Recht bemerkt, daß sie eigentlich niemals von der Gnade des Erlösers gesprochen haben[1]. Für die moralische Erlösungsvorstellung hatte eine innere übernatürliche Gnade keine Bedeutung und auf die mystische ist niemals Bezug genommen. Schon daraus erklärt sich eine gewisse Unsicherheit des Verfassers, wenn er dem Problem von Gnade und Verdienst gegenüberstand. So sprechen die C. von der alles vermögenden Macht des freien Willens[2], aber sie versichern zugleich, daß kein Mensch ohne Sünde sei[3]. Sie lassen Gott den menschlichen Kämpfen gleichsam als unbeteiligten Zuschauer beiwohnen (meritorum arbiter), aber sie wissen andererseits von einer himmlischen Stärkung zu diesem Kampfe[4]. Sie bemerken gelegentlich, daß Christi Beispiel uns zeige, wie die Menschennatur alles zu leisten vermöge (s. o.), aber sie haben auch das paulinische Wort wiederholt[5], daß Gott es sei, der das Wollen und das Vollbringen verleihe. Einerseits haben sie bei aller Herausstellung der menschlichen Verdienste und der menschlichen Freiheit auch entscheidend übernatürliche Kräfte im sittlich reli-

[1] Morin l. c. S. 245.

[2] 1106 C: levis est servitus Dei et intra voluntatem hominis tota necessitas legis.

[3] 1081 C.

[4] 1120 B.

[5] 1146 C.

giösen Leben wirksam gedacht[1]; aber andererseits bleibt es wahr, daß das Verhältnis von Freiheit und Gnade sich noch nicht als Problem der theologischen Reflexion des Verfassers aufgedrängt hat. Was er über die wirksame Gnade weiß, ist zumeist überliefertes Gedankengut, in dessen Sinn und Wesen einzudringen er noch kein Bedürfnis empfand.

Und doch läßt sich ein gewisser Fortschritt nicht verkennen, wenn etwa die Vorstellungen Tertullians mit der Gnadenlehre der C. im ganzen verglichen werden. Vor allem hat jetzt das Bewußtsein von einem übernatürlichen Lebensfaktor im menschlichen Sein an Deutlichkeit gewonnen. Die Beziehungen zwischen Geist und Gnade werden in den C. schärfer herausgearbeitet. Hier ist eine Theorie von den Gaben und Gnaden des Heiligen Geistes im Werden, die bereits die ersten Züge einer kommenden Gnadenlehre trägt.

Dabei laufen freilich noch disparate Gedankenreihen nebeneinander her; der Ausgleich zwischen dem theozentrischen und anthropozentrischen Standpunkt ist noch nicht gefunden, ja noch nicht einmal als notwendig erkannt worden. Aber war es nicht schon ein Gewinn, daß die schärfsten Ausdrücke der tertullianischen Verdienstlehre nicht mehr wiederholt wurden? Nirgends begegnet man Wendungen von so harter Prägung wie diese: Das Verdienst mache Gott zu unserem Schuldner, wie die Sünde uns zu Schuldnern Gottes mache[2]. Das Lohnmotiv spielt in den sittlich-religiösen Vorstellungen der C. keine aufdringliche Rolle. Wir sollen Gott nicht deshalb lieben, daß er uns beselige, sondern weil er uns zuvor seine Liebe erwiesen hat. Dieser Gedanke war nicht bloß eine schöne Formel: auch die Auffassung des asketischen Ideals beweist, daß er ernst gemeint war. Überhaupt tritt neben die scharfe Betonung der eignen freien sittlichen Tat schon nachdrücklicher der Hinweis auf die göttliche Leitung, welche unser ganzes Tun begleitet. Natürlich sind die alten Fäden nicht plötzlich abgeschnitten. Von einer besonderen göttlichen Hilfe, die das menschliche Tun unterstützen müsse, hatte man ja immer gesprochen. Nur war man geneigt, sie — zwar nicht ausschließlich[3], aber vorzugsweise — in dem zu sehen, was äußerlich wahrnehmbar war:

[1] 1075 A 1148 A.

[2] De poenit. 2. 7. u. a.

[3] Auch Tertullian kennt den Anteil der Gnade bei der Verrichtung unserer guten Werke. Die wahre Buße ist ihm eine Wirkung der „Macht der göttlichen Gnade", die, jedenfalls mächtiger als die Natur, in uns das ihr unterstehende freie Wahlvermögen vorfindet. De anima 21; cf. ad uxor. I 8.

in Christi Gesetz und Beispiel, in Lehre und Mahnung der Kirche. Demgemäß hatte man sich die Erlösung vorwiegend gedacht. Ist es erstaunlich, daß auch die C. diese Gedankenreihen noch in den Vordergrund gerückt und die anderen Gesichtspunkte noch nicht allseitig verwertet haben? Einen Zwiespalt in ihrer Auffassung haben sie jedenfalls nicht empfunden. Es findet sich nicht das geringste Anzeichen dafür, daß sie von einem Gegensatz zwischen pelagianischer und augustinischer Denkweise nur eine Ahnung gehabt hätten. Wenn nicht alles trügt, muß der Verfasser der C. längst vor Beginn der pelagianischen Streitigkeiten geschrieben haben.

X. Kapitel.

Die Gnadenmittel.

Daß das übernatürliche Leben durch äußere geheimnisvolle Zeichen vermittelt werde, welche sich im Besitze der Kirche befinden, war natürlich auch für den Verfasser der C. eine feststehende Tatsache. Er hat nur gelegentlich, aber teilweise mit größerer Ausführlichkeit davon gesprochen.

1. Über die Bedeutung der Taufe war man sich im Abendlande längst im klaren, wenn auch die Praxis nicht immer den theologischen Erkenntnissen ganz entsprach. Die C. haben im wesentlichen die überlieferten Vorstellungen wiedergegeben. Gemäß dem Heilandswort im Johannesevangelium galt ihnen als oberster Grundsatz, daß „ohne das Bad des geistigen Wassers unmöglich ein Mensch gerettet oder zum Besitze des Reiches gelangen könne“[1]. Schon das setzt voraus, daß sie von der objektiven, sakramentalen Wirkweise der Taufe überzeugt waren. Die Taufe ist ihnen das geheimnisvolle geistige Bad[2], welches den Sündenschmutz von der Seele spült. Sie versichern, daß hier die Sünden ausnahmslos und unwiderruflich getilgt und nicht bloß zugedeckt würden wie in der Buße[3]. Zweifellos galt ihnen das Taufwasser als geheimnisvolle Wirkursache und nicht bloß als Symbol der inneren Heilwirkungen: so oft und deutlich haben sie von dem geistigen Bad und den Wirkungen des geistigen Wassers gesprochen, das uns reinigen müsse[4]. Aber diese Reinigung der Seele ist nur die negative Wirkung des Sakramentes: daneben wirkt die Taufe eine positive Heiligkeit. Steigt doch beim Vollzug der Taufe der Heilige Geist selbst in die Seele des Täuflings mit seinen Gaben hernieder[5]. Sündenvergebung und Heiligung

[1] 1122 A.

[2] spiritalis lavacri sacramenta 1120 A.

[3] 1142 B/C: Remittuntur ergo in baptismate omnia, quoniam illa tantum quae contracta post fuerint adscribuntur; teguntur in poenitentia quae si fuerint repetita reviviscunt.

[4] cf. 1120 A 1122 A 1141 C.

[5] 1143 A: baptisma, i. e. . . sancti Spiritus susceptionem cf. 1121 A

bilden aber zwei selbständige, voneinander geschiedene Momente. Den bereits „Gereinigten gießt der Heilige Geist die Gaben der Heiligung ein“ (s. o.). In diesen Gaben des Heiligen Geistes liegt nach den C. der unbeschreibliche Vorzug der Taufe gegenüber der alttestamentlichen Beschneidung[1].

Dem Parallelismus Taufe und Beschneidung hat der Verfasser eine besondere Betrachtung gewidmet. Aber gerade hier zeigt es sich, daß seine Vorstellungen noch nicht zu einem einheitlichen Ganzen verarbeitet waren. Seine Gedanken lassen sich in dem Satze aussprechen, daß die Beschneidung nur ein äußeres Zeichen des Glaubens für einige wenige gewesen sei, während die Taufe als ein Mittel wahrer Heiligung ein geistiges Siegel aufpräge und zur Rettung aller Menschen bestimmt sei[2]. Aber wenn der Verfasser gelegentlich auch, wie wir eben gesehen haben, an eine objektive übernatürliche Heiligkeit als an eine hervorragende Wirkung der Taufe gedacht hat, so tritt doch gerade in dem fraglichen Zusammenhang eine andere Betrachtungsweise viel stärker in den Vordergrund. An Stelle der objektiven Auffassung, welche die Taufe als Mittel der Sündenvergebung und der übernatürlichen Heiligung beschrieb, tritt mit einem Male wieder die subjektiv-moralische. Die heiligende Kraft der Taufe besteht jetzt nach den C. darin, daß sie zur wahren Beschneidung des Herzens in Sittsamkeit und Tugendstreben erzieht. Denn nicht die objektive Macht der Taufe, sondern der bei ihrem Empfang übergebene Glaube vollbringt im Grunde die Wandlung der Herzen, weil im christlichen Glauben das erkannt wird, was zur wahren Heiligung gehört[3]. Von hier aus erklärt sich auch die Deutung der steinernen Messer, mit welcher Josue die Beschneidung vollzogen hat, auf die heiligenden Satzungen des Evangeliums[4], welches man ja nur bei der Taufe kennenlernt und auf welches die Taufe, diese wahre Beschneidung des Herzens, verpflichtet.

So findet sich auch in der Tauflehre der C. noch ein Rest der früheren Unsicherheit, welche gegenüber der objektiven Wirkung der Taufe die psychologische Wirkung des mitgeteilten Glaubens

[1] reiecta carnis iniuria gaudere potius incruentis sancti Spiritus muneribus oportebat 1121 A/B.

[2] cf. 1121 A/B und 1122 B.

[3] cf. 1121 C 1122 B: atque in se omnes aequaliter salvans (gratia baptismatis) praeputium in vitiis reputat et circumcisionem tradit in moribus; quia id quod verae sanctificationis est, in fide dignoscitur.

[4] 1121 C.

in den Vordergrund rücken möchte, weil offenbar die Vorstellungen von objektiv mitgeteilter Heiligung und subjektiver, selbsterworbener Heiligkeit noch nicht scharf auseinandergehalten wurden. Auch das war ein Stück archäistischer Denkweise, welche bei einer Zeitbestimmung der C. berücksichtigt werden muß.

An reinigender Kraft ist mit der Taufe nur noch das Martyrium vergleichbar. Ja nach den C. überragt es sie an Würde und Wirksamkeit[1]. Denn es vermittelt den höchsten Grad von Reinheit, weil es auch jede Möglichkeit zu späteren Sünden hinwegnimmt[2]. Taufe, Buße und Martyrium bilden gleichsam ein organisches Ganze. Sie haben ihr entsprechendes Vorbild in der Johannestaufe des Herrn, in seinem vierzigtägigen Wüstenaufenthalt und in seinem Leiden und Sterben[3]. Aber auch hier wurde das Erlösungswerk Christi nur als Vorbild und nicht als objektive Heilsquelle ins Auge gefaßt. Wiederum vermißt man den naheliegenden Gedanken, daß wenigstens Taufe und Buße zugleich ihre objektive sakramentale Kraft aus dem Vorbilde schöpfen. Übrigens beweist schon die Zusammenstellung von Taufe, Buße und Martyrium, daß sich auch der Verfasser über das tiefste Wesen des Sakramentes noch nicht völlig klar geworden war.

2. Die tägliche Sündenerfahrung bildete für die C. wie überhaupt für die spätere Zeit den Ausgangspunkt ihrer Bußlehre. Die C. haben die Schwierigkeit, daß auch die heilige Kirche in ihrem Schoße Sünder und schwere Sünder trage, d. h. solche, die nach der Taufe schwer gesündigt haben, längst nicht mehr als Problem empfunden. Sie verweisen einfach auf die Aussprüche der Heiligen Schrift, daß kein Mensch ohne Sünde sei[4]. Vielmehr scheint ihnen das erstaunlich, wie die Novatianer sich selbst als „Catharer" betrachten konnten[5]. Damit sollte aber nicht einem Laxismus in sittlichen Dingen das Wort geredet sein. Wenn die C. auch die absolute Sündenlosigkeit, auf Schrift und Erfahrung gestützt, für

[1] 1143/44; 1142 C.

[2] 1144 A. 1142 C: imputari autem in martyrio nulla (peccata) possunt, quia et primum pretiosa sanguinis effusione delentur et in praeiudicium extincti feliciter corporis non recurrunt. Diese Wertung des Martyriums findet sich schon bei Tertullian (de bapt. 16), wo es den Charakter einer zweiten Taufe erhält. Ähnlich bei Ps-Cyprian; vgl. dazu M. Heer i. d. Röm. Quartschr. 1914.

[3] 1144 A.

[4] 1139 C/D.

[5] 1139 D.

unmöglich halten, so bleibt ihnen wenigstens die Bewahrung der Taufunschuld das erstrebenswerte Ideal[1].

Aber die menschliche Gebrechlichkeit und die Lockungen des Irdischen erklären das Vorkommen schwerer Sünden in der Christenheit[2]. Der Aussatz, von dem Maria im Lager der Israeliten befallen wurde, sinnbildet nach den C. das Vorkommen der schweren Sünde in der Kirche[3]. Und die C. sind überzeugt, daß diese ebensogut nachgelassen werden könne, wie jener durch göttliche Wirksamkeit hinweggenommen wurde.

Das gewöhnliche Mittel, Nachlassung für solche „delicta mortalia“[4] zu erhalten, ist nach den C. die Buße[5]. Schon die Sünde Adams konnte durch Buße getilgt werden. Gott selbst verheißt und gewährt sowohl im Alten Testament wie im Evangelium den bußfertigen Sündern Verzeihung[6].

Über den Charakter der Bußleistungen im einzelnen zu handeln, fand der Verfasser keine besondere Veranlassung. Längst war man sich darüber klar, in welchen Formen sich der wahre Bußgeist äußern müsse. Der Glaube[7], das Bekenntnis und die Reue, mit welcher ernste Lebensbesserung verbunden[8], gilt auch den C. für unerläßlich. Ebenso war es ihnen selbstverständlich, daß dem Almosengeben und den Liebeswerken überhaupt eine besondere satisfaktorische Kraft innewohne. Ausdrücklich versichern sie, daß das Almosen nicht bloß von den täglichen kleineren Vergehungen („levissima quaeque et pauca“), sondern von allen Sünden ohne Ausnahme reinige[9].

Und diese Bußleistungen scheinen mehr als eine bloße Disposition für die göttliche Vergebung. Sie sind auch nicht bloß Entgelt für das getane Unrecht. Sie haben wirklich sündentilgende Kraft.

[1] 1141 D s. o.
[2] 1142 A.
[3] 1143 A.
[4] lepra vero delicti mortalis effigies demonstratur ibd.
[5] 1142 B/D.
[6] III. Cap. 17. 18.
[7] 1143 D: Qui per fidem vitiis emundantur.
[8] 1139/40: Profitentibus vero cum praesentium emendatione praeterita non solum veniam non negari, verum etiam iustitiae privilegium tribui Deus ipse sic loquitur. Dieses „profiteri“ ist, wie der Zusammenhang ergibt, öffentlicher Natur. S. u.
[9] 1140/41. Der Verfasser beruft sich für seine Auffassung auf den Herrn: cum Salvator in Evangelio mundari per elecomosynam cuncta commemorat. Diese Wertung des Almosens findet sich bekanntlich schon im Judentum und in der gesamten altchristlichen Literatur.

Das Almosen reinigt[1], der Glaube reinigt[2], die Buße verdient die göttliche Verzeihung[3]. Sie ist also nicht bloß Sühne, wie die Novatianer wollen, sondern meritum[4].

Damit ergibt sich von selbst die Frage, welche Bedeutung noch der kirchlichen Lossprechung im Rechtfertigungsprozesse zukommen könne. Schon der Kampf gegen den Novatianismus drängte hier zu einer bestimmten Antwort. Allerdings haben die C. diese entscheidende Antwort nicht zu geben vermocht. Aber sie haben gewisse Anhaltspunkte gezeigt, welche teilweise auch die spätere Bußspekulation noch anerkennen konnte. Vor allem haben sie daran festgehalten, daß die kirchliche Absolution zur Verzeihung gehöre[5]. Denn sie ist „Dei munus et dignissimum piae remissionis edictum“[6]. Dabei möchte zunächst an die deklaratorische Bedeutung der Lossprechung gedacht sein, aber doch nicht an diese allein. Denn die kirchliche Lossprechung den reumütigen Sündern verweigern, heißt nach den C. ihre Rettung unmöglich machen[7]. Darum muß die Absolution im Rechtfertigungsprozeß eine konstitutive Bedeutung haben.

Das war in der Tat die Meinung der C. Deshalb sprechen sie der Kirche auch nicht das Recht zu, ihre Schlüsselgewalt beiseite zu stellen und den Sünder an die Barmherzigkeit Gottes zu verweisen[8]. Die Kirche hat nach den C. nicht umsonst die Gewalt empfangen, alle Sünden nachzulassen. Diese Vollmacht bedeutet zugleich, ebenso wie die Bindegewalt, eine Verpflichtung, weil das scharfe Entweder-Oder des Auftrages Christi das Recht des Nichtgebrauches ausschließt[9].

Man versteht diesen Standpunkt des Verfassers, wenn man sich erinnert, wie er alles Heil durch die Kirche vermittelt dachte. Die Buße mag immerhin die göttliche Verzeihung verdienen und

[1] 1141 A.

[2] 1143 D.

[3] 1143 D.

[4] 1141 C. Die Novatianer hatten eingewendet: et satisfactio explenda pro factis, non reputanda pro meritis.

[5] Von den Novatianern heißt es: sed tamen Dei munus et dignissimum piae remissionis edictum . . pertinaciter ad veniam non sinit pertinere 1140 D.

[6] Ibd.

[7] Quem ille (Novatianus) ne salvetur expellit.

[8] Die Novatianer hatten eingewendet: Quod a se locus poenitentiae non negetur, sed a Deo venia sit speranda 1141 C.

[9] cum pariter officii ac professionis suae esse cognoscant (Novatiani), aut ligare quae dura sunt aut expiata dissolvere.

anbahnen: Das Bekehrungswerk selbst kann nach den C. nur in der Kirche seinen Abschluß finden, zu welcher aber erst die Absolution den Zutritt gewährt. Wie die Exkommunikation den Sünder zu Buße und Sühne führen soll, so die Absolution zu dem Vollbesitz des Heiles nach gesühnter Schuld. Im Bilde vom verlorenen Sohn hat der Verfasser diese Gedanken deutlicher zur Darstellung gebracht, als es ausführliche theologische Reflexionen vielleicht vermocht hätten. Man findet hier zugleich eine Probe jener oben charakterisierten Schriftauslegung, welche alles aus der Schrift beweist, weil sie überzeugt ist, alles darin verborgen zu finden. Nach den C. sinnbildet nämlich die Aufnahme des verlorenen Sohnes im Vaterhause nicht bloß die göttliche Verzeihung schlechthin, sondern noch koncreter die Wiederaufnahme des reumütigen Sünders in die „catholica pax". Was diese kirchliche Wiederaufnahme für den Sünder bedeutet, besagen demgemäß die einzelnen Züge des Gleichnisses: Nur die „catholica pax" ermöglicht die vollkommene Vereinigung mit Gott, gewährt den Schmuck des Gnadengewandes, gestattet die Zulassung zum himmlischen Mahle und verleiht somit das Anrecht auf die himmlische Erbschaft[1].

In dieser kurzen Charakteristik der „catholica pax" und ihrer Segnungen liegt die Bedeutung der kirchlichen Absolution schon ausgesprochen. Aber die Auffassung, welche die C. über das Verhältnis von Buße und Absolution gehabt haben, wird noch verständlicher, wenn man auf die scharfe Zweiteilung achthat, welche der Verfasser im Rechtfertigungsprozesse vornimmt. Immer wieder wird den Novatianern gegenüber betont, daß Gott dem reuigen Sünder nicht bloß seine Verzeihung (venia), sondern auch das „privilegium iustitiae" verheißen habe (1139/40). Der Preis, welcher der wahren Buße zugesichert ist, ist außer der göttlichen Verzeihung auch der „Lohn einer gewissen Ehre" (cuiusdam honoris merces 1140 A). Man hört davon, daß schon der Psalmist den bußfertigen Sünder nicht bloß von seinem Verbrechen gereinigt, sondern zugleich mit der „Ehre des Sündenlosen" bekleidet wisse[2]. Und schließlich erinnern

[1] 1143 C: nec refutatur ut prodigus, sed incumbentis in cervicem suam patris osculis, i. e. catholica pace suscipitur; qui utique nisi per adoptionem baptismatis prius filius esse non potuit. Magni etiam convivii laetatus est apparatu, i. e. communionis divinae honore donatus est; in annulo fidem recipiens, in stola gratiae vestimentum: carne insuper pascitur vituli, i. e. aeternae haereditatis, sacri corporis assumptione, fit particeps . .

[2] a maximo delicto purus efficitur . . et immaculati honore gloriatur 1140 C.

die C., daß bereits der Völkerapostel die Versicherung gebe, daß die Buße nicht bloß zur Verzeihung, sondern auch zur „Ehre" verhelfe[1]. Kann man daran zweifeln, daß dieser „honor", welchen der hl. Paulus nach den C. nur im Vertrauen auf die Verheißung Christi den bußfertigen Sündern zubilligt, und welchen bereits Isaias und der Psalmist vorher verkündigt haben, mit dem „honor communionis divinae" gleichbedeutend ist, welchen erst die kirchliche Lossprechung zu vermitteln vermag?

Aus diesen Gedankengängen heraus fällt auf die Bußlehre der C. ein helles Licht. Sie wird völlig klar, wenn man sich dabei den novatianischen Einwand vor Augen hält, daß wohl das „munus Spiritus sancti" nicht mehr durch kirchliche Vermittelung gewährt werden könne, wenn es nach der Taufe einmal verloren sei, daß der Sünder aber trotzdem um der Buße willen auf die göttliche Verzeihung hoffen dürfe. Gegen diese Auffassung kämpft die Bußtheorie der C.; vielleicht ist sie aus diesem Gegensatz heraus geworden. Der Verfasser hält daran fest, daß zur „venia", mit der man zweifellos Straflosigkeit, aber keinen himmlischen Lohn verbunden dachte[2], unbedingt das „donum piae remissionis" als konstitutives Element gehöre (s. o.). Denn Gott hat den reumütigen Sündern nicht bloß die Verzeihung, sondern auch das „Vorrecht der Gerechtigkeit" und „die Ehre der Unschuldigen" versprochen. Diese Ehre aber kann nur durch die kirchliche Absolution, welche für das forum internum ebenso gilt wie für das forum externum, verliehen werden, wie das Bild vom verlorenen Sohne beweist. Erst die kirchliche Absolution krönt also das durch die Buße begonnene Werk. Wie die negative Reinigung durch diese, so wird die positive Heiligung und das damit verbundene, nur in der kirchlichen Gemeinschaft gewährte Anrecht auf die himmlische Erbschaft durch jene gewährt. Weil Sündentilgung und positive Heiligkeit nach dem Willen Gottes unbedingt zusammengehören, darum kann die Lossprechung unmöglich verweigert werden, wenn die Buße geleistet ist. Dabei läuft die Kirche keine Gefahr, durch eine Scheinbuße getäuscht zu werden und ihre Wohltat einem Unwürdigen zu spenden. Denn nur die wahre Buße bewirkt, „daß das Urteil des Himmels mit dem der Priester übereinstimmt" (1143 D).

Man kann diese Ausführungen nicht lesen, ohne dabei an die spätere Bußtheorie des hl. Augustinus erinnert zu werden,

[1] 1143 A.

[2] Vgl. noch o. S. 125 Anm. 4.

welcher das Problem von der Notwendigkeit der kirchlichen Absolution durch den Gegensatz zwischen dem „resuscitare" und dem „solvere" zu lösen versucht hat[1]. Aber weder Augustinus noch die C. haben die Bahn gefunden, in der die spätere Bußspekulation ungehindert hätte weiterlaufen können. Und doch war der Versuch der C. ebensowenig wertlos wie die Theorie des großen Afrikaners. Während Augustinus mit Nachdruck das göttliche Majestätsrecht im Bußgeschäfte zu wahren versuchte, haben die C. die unbedingte Heilsnotwendigkeit der kirchlichen Absolution mit Nachdruck betont. Beides bot für die kommende Bußspekulation wertvolle Fingerzeige und beides hatte seine Berechtigung; aber beides geschah mit Übertreibung. Während Augustinus durch seine ausschließlich theozentrische Spekulation — Augustins Bußtheorie hat seine eigenartige Prädestinationslehre zur Voraussetzung — in falsche Geleise gedrängt wurde, gerieten die C. infolge ihrer einseitigen anthropozentrischen Richtung auf Irrwege. Ihre ganze Theologie gründet auf der scharfen Trennung von Sündenvergebung und Heiligung im Rechtfertigungsprozeß. Und das lief letzten Endes auf den Grundirrtum des ganzen Systems hinaus, welches zwischen der natürlichen sittlichen Leistung und der übernatürlichen Gnade nur eine mechanische, keine organische Verbindung herzustellen wußte.

Übrigens lagen auch die dogmengeschichtlichen Voraussetzungen für eine Entwicklung der Bußlehre noch wenig günstig. Zwar hatte schon Cyprian die Notwendigkeit einer Versöhnung mit Gott in der Kirche und durch die Kirche betont. Aber trotzdem hatte er die Gleichung zwischen catholica pax und divina communio nicht vollzogen[2]. Die C. sind in der Schätzung der Rekonziliation als eines sakramentalen, nicht bloß jurisdiktionellen Aktes zweifellos einen Schritt weiter gegangen. Aber eine entscheidende Wendung war solange unmöglich, als die Überschätzung der excommunicatio im Bußprozeß das jurisdiktionelle Moment einseitig in den Vordergrund rückte. Erst Augustin hat hier neue Pfade gewiesen[3].

[1] Cf. K. Adam, Die kirchl. Sündenvergebung des hl. Augustin. Paderborn 1917 S. 30 ff. Nach Augustin ist das „resuscitare" mit der Auferweckung des Sünders zum Gnadenleben, was nur Gott vermag, gleichbedeutend. Das „solvere" der Kirche vermittelt dagegen erst die Aufhebung der Sündenstrafe.

[2] cf. Adam l. c. S. 107 Anm. 1.

[3] cf. Adam l. c. S. 92 ff.

Nach dem Gesagten ist es begreiflich, daß auch über die Art, wie die kirchliche Buße die Sündennachlassung bewirke, keine klaren Vorstellungen bei dem Verfasser der C. geherrscht haben. Er versichert des öfteren, daß die Buße nur die Sünden bedecke[1] und daß die vergebenen Sünden beim Rückfall wieder auflebten[2]. Überhaupt scheint nur die Möglichkeit einer einmaligen Buße im Gesichtskreise des Verfassers gestanden zu haben. Denn so oft die C. auch von der Zulässigkeit einer Buße nach der Taufe sprechen, ebenso oft haben sie dabei versichert, daß diese Buße nur dann eine Wirkung habe, wenn die Sünden nicht mehr wiederholt würden[3]. Darum haben sie auch das Martyrium über Taufe und Buße gestellt, weil seine Wirkung nicht mehr durch nachträgliche Sünden illusorisch gemacht werden kann[4].

Dabei haben sie den Ausweg der Privatbuße, welcher seit Ambrosius eingeschlagen wurde[5] und durch Augustinus zur Herrschaft kam, noch nicht gekannt. Auch nicht die geringste Andeutung läßt auf die Spur einer solchen Kenntnis schließen. Wenn die C. von dem Sündenbekenntnis sprechen, so haben sie ausschließlich an ein öffentliches Verfahren gedacht. Denn ihr Tadel gilt allen denjenigen, welche durch eine besondere Schlauheit es fertig bringen, ihre Sünden geheim zu halten[6].

Diese Unkenntnis der Privatbuße und die Überzeugung von der Unwiederholbarkeit der öffentlichen sind für die chronologische Frage von entscheidender Bedeutung. Sie bestätigen wie überhaupt der Charakter der gesamten Bußlehre unsere frühere Annahme, daß die C. sicherlich dem 4. Jahrh. zugehören und höchst wahrscheinlich bald nach der Mitte desselben verfaßt sind.

[1] 1142 B: Donans ..... cuncta per baptismum, obrepentia postea poenitentia tegens. 1142 B/C: teguntur in poenitentia quae si fuerint repetita, reviviscunt. Der scharfe Gegensatz zwischen Tauf- und Bußwirkung beweist, daß hier eine wirkliche „Zudeckungstheorie" vertreten wird: donans ..... per baptismum ... poenitentia tegens, ferner Remittuntur in baptismate .. teguntur in poenitentia.

[2] 1140 C 1142 B/C 1142 C.

[3] 1140 C: immaculatum se fore confidenter affirmans, si ea sibi non dominentur in quibus ante peccaverat. Ecce etiam a maximo delicto purus efficitur qui in se crimina non reditura condemnat; 1142 C: donari itaque delicta sine exceptione permissum est, si tantum inabolitionem missa non redeant.

[4] 1142 C.

[5] cf. Adam l. c. S. 119 ff.

[6] Quae nunquam in confessione deducta, velut latere perpetuo possint, callidissime supprimuntur 1139 D.

3. Die Lehre von der heiligen Eucharistie war seit dem 3. Jahrh. sowohl nach der sakramentalen wie nach der sakrifiziellen Seite zu einem gewissen Abschluß gekommen. Darüber hinaus haben auch die C. nichts zu sagen. Die gelegentlichen Bemerkungen, welche den Glauben an das Sakrament mehr voraussetzen als darlegen, lassen an „Realismus" nichts zu wünschen übrig. Sie versichern, daß man im Sakramente Gott selbst empfängt und geradezu ein Teil von ihm wird[1]. Das Sakrament ist nach den C. die Aufnahme des heiligen Leibes, welcher uns der ewigen Erbschaft teilhaftig macht[2]. Freilich wird nicht ausdrücklich gesagt, auf welche Weise sich diese glückliche Wirkung vollzieht, aber jedenfalls nicht ohne unsere eigene Mitwirkung. Denn die im sakramentalen Genuß vollzogene Vergöttlichung verpflichtet zu besonderem Streben nach Tugend und Reinheit[3]. Doch strömt uns gleichzeitig aus dem Sakrament eine besondere Kraft zu, welche uns im Kampfe schützt und gegen die feindlichen Anfechtungen des Teufels sicherstellt[4]. So wirkt dieses geheimnisvolle Mahl eine moralische und physische Stärkung unserer Kräfte zugleich: Es rückt unsere Natur, sie gleichsam vergöttlichend, in die übernatürliche Sphäre und wehrt zugleich durch einen geheimnisvollen Beistand dem Sturz von der erreichten Höhe. Die Teilnahme am himmlischen Erbe wird man daher als das Schlußergebnis dieser stärkenden und verklärenden Wirksamkeit aufzufassen haben[5].

Die Eucharistie ist zugleich Opferspeise. Durch ihren Genuß nimmt man an dem ewigen Opfer des Neuen Bundes teil[6]. An Stelle der unvollkommenen Tieropfer des Alten Bundes ist eine himmlische Opfergabe getreten, deren Darbringung die Gläubigen in Reinheit feiern[7]. Der Priester dieses geheimnisvoll geistigen Opfers ist der Gottmensch in seiner menschlichen Natur. Denn zu ihm hat der himmlische Vater gesprochen, daß er Priester sei in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedechs[8].

[1] Immo Deum sumendo pars ipsius 1109 A.

[2] Aeternae haereditatis sacri corporis assumptione fit particeps 1143 C.

[3] Pars ipsius toto animi vigore et salutaria expetere debeo et obliqua destruere 1109 A.

[4] Et contra omnes insidias infestantis inimici spiritalis sacrificii admixtione munimur 1120 B.

[5] 1143 C.

[6] Aeterni insuper sacrificii particeps factus 1109 A.

[7] Ac pro obsoletis pecudum atque alitum victimis coeleste fidelium munus pura oblatione celebratur 1120 A.

[8] 1120 B: in assumptum hominem Dei Patris completur edictum: Tu es . . .

Es läßt sich unschwer erkennen, daß bereits in diesen wenigen Andeutungen die katholische Opfertheorie in nuce enthalten ist. Aber wesentlich Neues ist hier nicht gesagt. Beachtenswert erscheint dagegen die Art, wie die C. Taufe und Eucharistie miteinander in Verbindung bringen. Beide ersetzen, offenbar als innere Einheit gedacht, die komplizierte Mannigfaltigkeit des alttestamentlichen Kultsystems.

XI. Kapitel.

Die Eschatologie.

Die eschatologischen Vorstellungen der C. zeigen nicht mehr den übertriebenen Realismus eines Tertullian oder Laktantius. Im Vordergrund stehen nach wie vor die großen Endereignisse, welche die Parusie des Gottmenschen begleiten. Über die Schreckensherrschaft des Antichrist erhält man Einzelschilderungen, die mit der Sicherheit von Glaubenssätzen vorgetragen werden. So erfährt man als unanfechtbare Lehre, daß der Teufel in der Gestalt eines Menschen erscheine und die Juden, die Häretiker und das „unvernünftige Vieh der Heiden" (gentiles velut sensu rationabili carentia pecora), ganz ihren religiösen Wahnvorstellungen entsprechend, seinen Zwecken dienstbar zu machen wisse[1]. Zuletzt wird er an heiliger Stätte seine Bildnisse aufstellen und die Menschen mit Gewalt zu ihrer Verehrung zwingen. Die treugebliebene Christenheit wird er durch ein furchtbares Blutbad dezimieren. Der größte Teil der Menschheit wird sich seinem Joche beugen. Dann aber kommt das Ende, und Christus erscheint zum Gericht[2].

[1] venturum Antichristum fides certa est, immo diabolum sub persona hominis saeviturum. Es wird aber deswegen zwischen Teufel und Antichrist keine völlige Identität anzunehmen sein. Man hat ja überhaupt in dieser Zeit beide deutlich voneinander getrennt. Während allerdings Laktantius in mehr archäistischer Vorstellungsweise den Antichrist noch für einen Sohn des Teufels ausgibt, erscheint nach Ambrosius der Antichrist nur als dessen gefügiges Werkzeug (cf. Joh. Niederhuber, Die Eschatologie des hl. Ambrosius, Forsch. z. christl. Lit.- und Dogmengeschichte VI, 3 S. 137). So ist wohl auch nach den C., die den Teufel in Gestalt eines Menschen als Antichrist erscheinen lassen, mehr an eine moralische Einheit als an eine wirkliche Identität beider zu denken. Wie der Teufel bereits in den furchtbaren Zeitereignissen als der Erfüllung der vorausgesagten Gerichtsschrecken wirksam ist, so auch in der Person des Antichrist, dessen besondere Aufgabe die Entweihung der christlichen Altäre durch die Aufstellung seiner eigenen Statuen und heidnischer Bilder sein wird (A 1160 B/C 1162 C). Zweifellos bezieht der Verfasser die Aussagen über den Antichrist auf eine bestimmte historische Persönlichkeit, in der der Teufel seine Wirksamkeit entfaltet.

[2] cf. 1160 B — 1161 B.

Die Parusieerwartungen des Verfassers sind überaus lebhaft. Er hält Christi Ankunft für unmittelbar bevorstehend. In den furchtbaren Zeitereignissen sieht er schon den Beginn der Herrschaft des Antichrist. Der Aufruhr, welcher die Völker ergriffen hat, die innere Not des Reiches, wunderbare Geschehnisse, Erdbeben und Zeichen vom Himmel, Elend und schauerliche Kriege und nicht zuletzt die allgemeine sittlich-religiöse Verwilderung künden nach den C. das zweifellos bevorstehende Ende[1]. Überdies ist das Evangelium in der ganzen Welt verkündet. Elias, der bald erscheint, wird diese Verkündigung zum Abschluß bringen.

Aber chiliastische Vorstellungen haben den Verfasser nicht mehr beherrscht. Christus erscheint zum Gerichte, um dann sofort mit den Gerechten in den Himmel zurückzukehren[2]. Unmittelbar vor dem Gericht werden die Toten auferstehen[3]. Die Seelen kehren in ihre Leiber zurück und die Auferstehenden erhalten ihre frühere Gestalt wieder, die Gerechten freilich in wunderbarer Verklärung, die Sünder in schmachvoller Entstellung[4]. Übrigens muß die Sorgfalt auffallen, mit welcher die C. apologetisch und dogmatisch die Tatsache der Auferstehung begründen[5]. Der Gegensatz stoisch-platonischer Vorstellungen, auf den sie ausdrücklich zu sprechen kommen[6], mag schon ihren Verfasser hierzu bestimmt haben. — Dem Weltgericht folgt nach den C. das Weltende. Die Erde wird vernichtet werden. Aber ein neuer Himmel und eine neue Erde, verklärt und unvergänglich, treten an ihre Stelle[7].

Die Eschatologie des Einzelmenschen ist nicht besonders ausführlich. Sofort nach dem Tode kommen die Seelen an die ihnen gebührenden Plätze, um dort das große Gericht zu erwarten. Aber der Verfasser spricht sich darüber nicht mit vollkommener Deutlichkeit aus. Sicher ist jedenfalls so viel, daß er sich im Gegensatz zu den schwankenden Vorstellungen früherer Zeit die Seelen der Gerechten schon alsbald nach ihrer Trennung vom Leibe an einem Ort der Seligen verweilen denkt[8]. Die anderen Seelen weiß er in gewissen unterirdischen Gefängnissen aufbewahrt, über deren Natur

[1] 1162 A/C.
[2] 1091 B cf. 1164 C/D.
[3] 1091 A/B.
[4] 1092 B.
[5] I Cap. 23. 24. III Cap. 9.
[6] I Cap. 22.
[7] 1161 B 1094 D.
[8] 1080 B.

und Dauer man nichts Näheres erfährt. Ob unter diesen Gefängnissen, deren Vorstellung wohl dem bekannten petrinischen Bild von den „Geistern im Gefängnisse“ entnommen ist, auch der Reinigungsort einbegriffen wurde, läßt sich nur vermuten[1]. Jedenfalls wird die neuplatonische Auffassung von der Reinigung der Seelen durch ein ätherisches Feuer nicht schlechthin zurückgewiesen, sondern gerade aus dieser Tatsache der Reinigung gegen eine pantheistische Seelenlehre argumentiert[2]. Der Himmel ist nach den C. die ewige Herrschaft im Reiche Christi[3]. Aber dieses Reich hat sehr mannigfaltige Plätze und Abstufungen, so daß auch dem Kleinen und Kleinsten hier noch eine Wohnung bereitet ist[4]. Durch analoge Schilderungen, die bisweilen des poetischen Reizes nicht entbehren[5], sucht der Verfasser konkrete Vorstellungen von der zukünftigen Herrlichkeit in der Seele zu wecken. Aber er bleibt sich bewußt, daß auch die realistischste Schilderung hinter der ungeahnten Wirklichkeit unendlich zurückbleibt. Das Paulus-wort von der Herrlichkeit, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört, bleibt in Kraft[6]. Zugleich wird die spirituelle Betrachtungsweise berücksichtigt, welche die unverhüllte Anschauung des göttlichen Wesens als die tiefste Ursache der ewigen Himmelsfreuden zu erfassen weiß[7]. — Über das Wesen der Hölle finden sich nur zerstreute Bemerkungen. Sie ist einfachhin ewige Qual[8]; des näheren wird sie wohl auch als ewige Finsternis und Feuersglut umschrieben[9]. Über den Realismus dieser Vorstellungen besteht bei der theologischen Eigenart des Verfassers sicherlich kein Zweifel.

So zeigt auch die individuelle Eschatologie der C. im Grunde nur die biblischen Züge, welche noch ohne tiefere theologische Reflexion zur Wiedergabe gelangen. Eine genaue Zeitbestimmung für sie zu finden, geht natürlich nicht an. Jedenfalls steht aber nichts im Wege, sie noch im 4. Jahrhundert für möglich zu halten.

[1] 1080 B.

[2] I Cap. 22.

[3] 1091 B. Der Verfasser denkt sich den Himmel wohl, den Auffassungen seiner Zeit entsprechend, über dem von den bösen Geistern noch bevölkerten sichtbaren Wolkenhimmel (1095 D). Darum spricht er immer von einem Emporsteigen der Gerechten zum Himmel cf. 1094 D 1138 B.

[4] 1150 A/B.

[5] 1164 D cf. 1094/95.

[6] 1164 D.

[7] 1138 B.

[8] 1091 B.

[9] 1108 A cf. 1129 B.

XII. Kapitel.

Die Theologie der Schrift „De errore" und ihr Verhältnis zu der Theologie der C.

Die Übersicht, welche in den vorausgegangenen Kapiteln über die Theologie der C. gegeben wurde, ermöglicht es nunmehr, unsere zu Anfang gestellte Frage, ob wirklich Firmicus Maternus als der Verfasser der C. zu gelten habe, auch vom dogmengeschichtlichen Standpunkt aus zu beantworten.

Die bekannte Streitschrift des Firmicus Maternus „De errore religionum profanarum" trägt nicht ausschließlich polemischen Charakter. Denn ihr Verfasser begnügte sich nicht damit, die Torheit der heidnischen Religionen aufgezeigt zu haben; er wollte gleichzeitig über die Erhabenheit des christlichen Glaubens belehren. Besonders im zweiten Teile der Schrift, welcher der Besprechung heidnischer Mysteriensymbole dient (c. 18—29), nimmt die positive Unterweisung einen breiten Raum ein. Das war um so mehr berechtigt, als Firmicus in diesen Symbolen nur dämonische Nachahmungen christlicher Lehren und Gebräuche erblickte. Auf diese Weise erfuhr eine Reihe von Wahrheiten eine aufmerksamere Betrachtung, deren theologische Behandlung auch in den C. begegnet. Man wird also die Frage stellen müssen, ob die Eigenart der Auffassung hier und dort Berührungspunkte aufweist. Eine gewisse Vorsicht bei den Schlußfolgerungen ist natürlich geboten. Denn Ähnlichkeiten liegen bei der einheitlichen theologischen Tradition des Abendlandes in der Natur der Sache, und Gegensätze könnten sich schon aus der Verschiedenheit des Zweckes und der Abfassungszeit beider Schriften erklären.

Als Quelle seiner theologischen Erkenntnis nennt Firmicus ausdrücklich die „ratio" und die „exemplorum testimonia"[1], das Vernunftargument und das Schriftwort. Mit denselben Termini

[1] R. 2₅: in testificationem veritatis manifestis rationibus exemplorumque testimoniis . . probabimus . .

hatten auch die C. die Grundpfeiler ihrer Beweisführung bezeichnet[1]. Die Einführungsweise der Bibelzitate zeigt in R. eine ähnliche Mannigfaltigkeit wie in den C. Sehr oft wird wie dort unter dem Namen des betreffenden Hagiographen zitiert. Selten findet sich ein einfaches „scriptum est". Häufiger trifft man Formeln wie diese: ait Spiritus sanctus, divino Spiritu monente, ait . . Spiritu sancto monente u. ä.[2] Das erinnert an die ähnlichen Wendungen in den C.: Spiritus ait, Domino sic monente, per Salomonem Spiritus dicit[3]. Erwähnenswert ist auch der Gebrauch von „praedicare" zur Einführung eines Schriftzitates, der sich zweimal in den C. und einmal in R. findet[4]. Die Schriftzitate selbst sind in R. vielfach den Testimonia Cyprians entnommen; auf eine ähnliche Gepflogenheit der C. wurde bereits oben hingewiesen[5].

Die exegetische Methode in R. läßt gegenüber den C. keine wesentlichen Unterschiede bemerken. Die Allegorese hält sich in mäßigen Grenzen. Die Einschätzung der Schriftautorität ist, wie schon die genannten Einführungsformeln beweisen, dieselbe wie in den C. Über das Verhältnis von Schrift und Tradition trifft man keine näheren Angaben.

Auch von der Kirche zu sprechen, fand der Verfasser von R. nur selten Veranlassung. Nur einmal verwendet er, von einem Zitat abgesehen, den Begriff der „ecclesia". Er faßt hier die Kirche in ihrem mystischen Verhältnis zu Christus. Sie ist ihm die Braut Jesu Christi: täglich werden aus diesem heiligen Bunde geistige Kinder für Gott geboren[6]. Man erinnert sich einer verwandten Vorstellung aus den C.[7]; aber dort war der Gedanke von der Kirche als unfehlbare Lehrerin der Wahrheit in den Vordergrund gerückt während hier die allgemeine Vorstellung von der Kirche als Heilsvermittlerin schlechthin sich aus der mystischen Betrachtungsweise ergab.

Die Gotteslehre des Firmicus bietet nur wenig bemerkenswerte Züge. Die Einheit Gottes wird natürlich mit Nachdruck hervorgehoben[8]. Sehr beachtenswert ist die Tatsache, daß die Bezeichnung

[1] Z. B. 1109 A 1110 B.
[2] R. 45 3, 48 11, 50 19 u. o.
[3] 1139 C 1142 D 1149 C 1158 A.
[4] 1120 B 1120 C; R. 48 21.
[5] cf. Moore l. c. S. 31 ff. Morin l. c. S. 239.
[6] R. 48 7.
[7] Cf. oben S. 38.
[8] R. S. 73 ff.

„summus deus" oder „deus summus" in R. zur stehenden Formel geworden ist, um Gott als den einzigen und höchsten Herrn und Schöpfer der Welt zu kennzeichnen[1]. In den C. begegnet diese Formel niemals. Es dürfte schon dem mehr ausgebildeten christlichen Empfinden ihres Verfassers widerstrebt haben, von einem höchsten Gott zu sprechen, da es doch nur einen geben kann[2]. Eine Erwähnung verdient auch der nachdrückliche und öftere Hinweis auf die göttliche Barmherzigkeit in R. Nicht als ob darüber die göttliche Gerechtigkeit vergessen worden wäre! Dem Verfasser bereitete es nicht die geringste Schwierigkeit, von dem „piissimus ac iustissimus Dominus" in einem Atem zu reden[3]. Aber mit besonderer Wärme spricht er doch von der nachsichtigen und verzeihenden Güte Gottes. Der angebliche „Fanatismus" des Neubekehrten scheut nicht davor zurück, seine Gegner immer wieder auf diese trostvolle göttliche Eigenschaft zu verweisen. Firmicus spricht von Gottes Barmherzigkeit wie einer, der sie an sich selbst erfahren hat. Wie der Verfasser der C., der bekanntlich dieser göttlichen Eigenschaft auch in besonderer Weise gedenkt, erinnert er an die Parabeln vom verlorenen Sohn und vom verlorenen Schafe[4]. Er versichert, daß diese Barmherzigkeit von unerschöpflicher Fülle sei. Niemanden darf die Menge seiner Sünden vom Übertritt zum Christentum zurückhalten. Gott verzeiht gern und leicht. Glaube und Reue genügen, um Verzeihung zu erlangen[5].

Über die Trinität hat Firmicus in R. dem Charakter der Schrift entsprechend nicht eigens gehandelt. Das Wort „trinitas" wurde überhaupt nicht verwendet. Die technische Bezeichnung „substantia" im Sinne von „Natur" oder „Wesenheit" ist allerdings dem Verfasser von R. geläufig[6], doch findet sie sich nicht zur Kennzeichnung des trinitarischen Verhältnisses. Auch der Begriff „persona" kommt in der Schrift nicht vor.

Natürlich trifft man verschiedentlich Aussagen über die einzelnen göttlichen Personen. Dabei wird das innergöttliche Verhältnis zwischen der ersten und zweiten trinitarischen Person wenigstens berührt. Die knappe Formel: „Deus, i. e. Filius Dei" beschließt eigentlich

[1] R. 5 16: neglecto deo summo, qui omnia divina artifici moderatione conposuit . . cf. 3 11, 7 6. 7. 8. 17. 20, 8 19 u. o.

[2] So Morin l. c. S. 252, A. 3.

[3] R. 50 6 cf. 45 7 46 5 ff.

[4] 1141 A 1143 B.

[5] R. 11 16 ff 7 20 25 18 ff. 79 9 ff.

[6] 14 3 33 17 u. ö.

die ganze Logoslehre des Nizänums[1]. Sie erinnert an die verwandte Formel der C.: „Deus vel (et, ac) Dei Filius"[2]. Diese findet sich freilich schon bei Tertullian, in den Tractat. Orig., im Tractat. de fide und bei Athanasius[3]. Übrigens bezeichnet „Filius Dei" in R. nur selten den vorzeitlichen, zumeist vielmehr den menschgewordenen Gottessohn. Für jenen ist „Verbum Dei", welches aber noch nicht in gleichem Maße wie das einfache „Verbum" der C. als nomen proprium empfunden wurde[4], die geläufige Bezeichnung. Die besonderen Beziehungen dieses göttlichen Wortes zur Weltschöpfung hat Firmicus wenigstens angedeutet[5].

Aus dem Wenigen, was in R. vom Heiligen Geist gesagt wird, läßt sich mit Bestimmtheit entnehmen, daß er als selbständige, göttliche Person gedacht ist. Der Heilige Geist ist nach Firmicus der Urheber der Heiligen Schrift und ihres autoritativen Charakters[6]. Durch seine Wirksamkeit ist die Geburt Christi erfolgt[7]. Er ist auch das mittätige Prinzip unserer Heiligung[8]. Überhaupt spricht Firmicus von ihm in Wendungen, welche seine Göttlichkeit und Persönlichkeit in gleicher Weise voraussetzen[9].

Die kosmologischen Vorstellungen in R. sind die herkömmlichen. Wie in den C. wird die doppelte Schöpfung gelehrt und die antike Elementenlehre dabei vorausgesetzt[10]. Aber — und das ist wieder ein wesentlicher Unterschied — die naive Art der Naturbetrachtung drängt sich weniger in den Vordergrund wie in den C. Wird doch ausdrücklich versichert, daß die Natur der Gestirne durch feste Gesetze bestimmt sei, welche Gott bei ihrer Erschaffung in sie hineingelegt habe![11]

Über das Wesen der Engel weiß Firmicus nur wenig zu sagen. Ihre beschränkte Erkenntnis hat er ähnlich wie der Verfasser der C. behauptet. Nach Firmicus vermögen auch die guten Engel aus

[1] R. 65 9.

[2] 1075 A 1075 B 1076 A 1075 C u. o.

[3] Cf. Bratke l. c. S. 140.

[4] 62 12 64 26 66 9.

[5] Aut certe quod oculis cernimus divina verbi sui societate compositum . . R. 3/4.

[6] R. 45 12 48 11. 21 u. o.

[7] R. 66 2.

[8] R. 73 3.

[9] So heißt es von dem Taufwasser: venerandi Spiritus maiestate decoratur R. 6 5.

[10] R. 3 u. 4

[11] R. 23 8 ff.

sich allein nichts über die wahre Natur des Gottessohnes zu wissen[1]. Ausführlichere Aussagen finden sich über das Wesen und die Tätigkeit der bösen Geister, der „immundi spiritus"[2]. Das ist bei einem Apologeten wie Firmicus verständlich. Sind ihm doch die heidnischen Gottheiten nichts anderes wie Dämonen! Ihr ganzer Kult ist dämonisches Blendwerk[3]. Darin liegt gerade nach Firmicus die ganze Verkehrtheit des Götzendienstes. Im Buche Deuteronomion fand er seine Ansicht bestätigt: Nicht Gott, sondern den Dämonen haben sie geopfert[4]. Man erinnert sich ähnlicher Vorstellungen aus den C.[5] Aber die Übereinstimmung ist nicht weiter auffallend; seit den Apologeten war diese Erklärung der heidnischen Kulte geläufig. Nach R. wurde der Teufel besiegt, als Christus auf Erden erschien[6]. Die Früchte des Sieges Christi kommen den Gläubigen zu gute. Durch die Gnade Christi und das Wort des Gebetes besitzen auch die Christen Macht über die Dämonen. Der Dämon erzittert, wenn er nur Christi Namen hört[7]; das Wort Gottes quält ihn mit dem Feuer geistiger Flammen[8]. Dieselben Vorstellungen finden sich, bisweilen in ähnlichen Wendungen, in den C.[9] Und wie diese, so lehrt auch Firmicus, daß die Dämonen alles aufbieten, um die Menschen in ihren Fall hineinzuziehen und sich dadurch über den eignen Sturz zu trösten[10]. Und wie dort wird auch in R. versichert, daß die heidnischen Weissagungen auf dämonischer Inspiration beruhen, damit die Menschen durch Vorspiegelung eines falschen Glückes in das ewige Verderben verstrickt würden[11]. Aber in einem Punkte ist doch die Vorstellungsweise der C. viel weiter fortgebildet als die

[1] R. 62 11.

[2] Derselbe Ausdruck d. ö. in C, cf. Morin l. c. S. 233.

[3] R. 68 18 f.

[4] R. 78 20 ff.

[5] S. o. cf. 1076 B.

[6] R. 68 14 ff. Wie schon Irenäus, so hat auch F. das entscheidende Moment dieses Ringens in die Versuchungsgeschichte verlegt: Cum enim dominus Jesus Christus cum diabolo pro nostra salute sollicitus . . certaret. et ut de faucibus eius quem gerebat hominem liberaret . . 34 16 ff. Die C. haben dieses Moment nicht betont.

[7] R. 79 1: Ecce daemon iste quem colis, cum Dei et Christi eius nomina audiverit, contremiscit.

[8] R. 34 3 ff: Verbo Dei spiritalium flammarum igne torquentur . .

[9] 1159 C: Dum occultis ignium suorum cladibus tortus totum undique contremiscit, quidquid ex nomine catholicae religionis audierit.

[10] R. 69 1 ff. 68 18 ff.

[11] R. 2 11 ff.

von R. Die C. behaupten die reine Geistigkeit der Dämonen. Der Verfasser von R. ist von ihrer Körperlichkeit überzeugt; bedürfen doch nach Firmicus die Dämonen des Blutes der Opfertiere, um sich davon zu nähren! Demgemäß begegnet auch in beiden Schriften eine verschiedene Ansicht über das Verhältnis des Teufels zu den übrigen Dämonen. Nach Firmicus sind die Dämonen aus dem Teufel gezeugt[1]. Nach den C. sind es die gefallenen Engel, welche von dem obersten Engel verführt wurden und mit ihm verstoßen noch immer seiner Herrschaft unterstehen. Das sind wesentliche Unterschiede, denen gegenüber die Ähnlichkeiten, die sich durchweg aus der Tradition erklären, wenig bedeuten.

Die natürliche Anthropologie in R. betont die Einfachheit und Geistigkeit der menschlichen Seele. Es ist sicher, daß hier die substantiale Einheit der einzelnen Seelenvermögen weit bestimmter ausgesprochen ist als in den C.[2] Wüßte man nicht, daß Firmicus mit der einseitigen Nachdrücklichkeit des Polemikers spricht, so könnte man auf den Gedanken kommen, daß er sogar die Annahme verschiedener Seelenvermögen abgelehnt habe. Besonders klar tritt in R. ähnlich wie in den C. auch die Überzeugung von der freien Selbstbestimmung des Menschen hervor. Firmicus hat sie vorausgesetzt, wenn er immer und immer wieder die Heiden zur Annahme des Glaubens auffordert und dabei die Leichtigkeit der Bekehrung hervorhebt; überdies hat er sie mit deutlichen Worten ausgesprochen[3].

Die Darstellung der biblisch-anthropologischen Züge, welche R. bietet, erinnert stark an Irenäus[4]. Daß dabei die einfach aus der Schrift reproduzierten Gedanken sich auch in den C. finden, ist selbstverständlich. Beachtenswert ist vielleicht, daß hier wie dort vor allem der Verlust der versprochenen Unsterblichkeit als die eigentliche Sündenfolge herausgestellt wird. Aber abgesehen davon, daß hier schon Irenäus vorbildlich sein konnte, wird in R. auch der Unsterblichkeitsbegriff weit mystischer gefaßt als in den C. Auch hat der Verfasser von R. deutlicher von einer auf der Menschheit lastenden Schuld gesprochen, die nach Sühne verlangte[5].

[1] R. 35_5 ff.

[2] R. 14_2 ff.: Si dividitur anima et substantia sua diverso efficaciae genere separatur, dissoluto ordine suo incipit esse quod fuerat.

[3] R 80_{10} f.: Liberum te Deus fecit, in tua manu est ut aut vivas aut pereas.

[4] R. 65/66.

[5] R $60_{13/14}$: ut mitigata offensa hominem cum Deo prospera conciliatione conponeret.

Ganz klar sind freilich auch seine Vorstellungen nicht. Er konnte sich die Heiligkeit der Patriarchen auch ohne Christus denken; aber Christus mußte kommen, um sie vor dem ewigen Tod zu bewahren und ihnen damit den gebührenden Lohn zu verschaffen[1]. Übrigens weiß der Verfasser — und das ist wiederum ein wesentlicher Unterschied — noch nichts von einer möglichen Suspension des ursprünglich verhängten Todesurteils für den Fall einer rechtzeitigen Bekehrung des Menschengeschlechtes. Er ist überzeugt, daß seit dem ersten Augenblick des eingetretenen Sündenzustandes für die Menschheit keine Rettung ohne Christus mehr möglich gewesen wäre; er denkt hier richtiger wie der Verfasser der C.[2]

Die Christologie von R. zeigt dieselben Grundzüge, wie sie in den C. begegneten. Die Menschwerdung wird auch hier als die Annahme eines Menschen durch den Logos im Sinne der tertullianischen Betrachtungsweise gekennzeichnet[3]. Und wie in den C. fehlt es auch hier nicht ganz an weniger klaren Wendungen. Der Satz, daß sich das Wort Gottes mit einem menschlichen Körper vermischt habe, könnte apollinaristisch gedeutet werden; aber zweifellos war er ebenso rechtgläubig gedacht wie verwandte Formeln der C.[4] Die Zuverlässigkeit der christologischen Vorstellungen des Verfassers von R. beweist schon seine richtige Verwendung der Idiomenkommunikation. Und wenn er auf der einen Seite versichert, daß Christus Gott gehorcht habe[5], so trägt er auf der anderen Seite kein Bedenken von dem „omnipotens Deus Christus" zu sprechen[6]. Daß die stehende Formel „Deus Christus" der C. auch in R. mehrere Male begegnet, ist immerhin beachtenswert[7]. Die sonst von Firmicus beliebte Formel „homo (et!) Deus" bezeichnet nicht weniger deutlich seinen christologischen Grundgedanken[8]. Man findet sie aber nicht in den C. Die jungfräuliche Geburt des Gottessohnes wird in R. zwar weniger nachdrücklich, aber darum nicht weniger deutlich gelehrt als in den C.[9] Nur an zwei Stellen geschieht der Gottesmutter

[1] R. 66 13 ff.

[2] R. 65 17 ff.

[3] R. 62 4 ff.: Christus Deus . . hominem quem susceperat revocat. Man beachte die Gleichsetzung von Christus und Logos wie in den C.

[4] R. 66 9 f.

[5] R. 66 5 f.

[6] R. 61 21.

[7] cf. noch 62 4.

[8] R. 66 25 f. 68 15.

[9] R. 66 2.

Erwähnung, aber beide Male mit der ehrenden Bezeichnung „Maria virgo"[1].

Die soteriologischen Vorstellungen in R. entstammen im wesentlichen der Theologie des hl. Irenäus. In der Durchführung der Parallele Adam-Christus läßt sich bisweilen eine wörtliche Übereinstimmung bemerken[2]. Auch nach Firmicus ist in Christus als dem zweiten Adam die ganze Menschheit zusammengefaßt, damit in der Menschwerdung des Wortes die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur mit göttlicher Unsterblichkeit bekleidet, der Tod besiegt und die Menschheit befreit würde[3]. Durch diese Herablassung wurde die Menschheit zu einer höheren mystischen Gottesgemeinschaft verbunden, deren herrlichste Frucht die übernatürliche Unsterblichkeit ist[4]. Diese Unsterblichkeit ist die geheimnisvolle Salbe, welche nach Firmicus der Sohn Gottes von seinem himmlischen Vater in der Menschwerdung empfing und welche er den Gläubigen mitteilen sollte[5]. Sie ist die entscheidende Wirkung der Erlösung und hat die Befreiung aus der Herrschaft Satans, die Versöhnung mit Gott und die Kindschaft Gottes zur Voraussetzung[6]. Man sieht, daß sie mystischer gedacht ist als in den C.

Aber die Menschwerdung bedeutet für die Erlösungsvorstellung nicht bloß ein einzelnes Geschehnis; sie kann nur in Verbindung mit dem gesamten gottmenschlichen Leben als Erlösungsfaktor bewertet werden; das spricht Firmicus ebenso deutlich wie Irenäus aus. Und dieses gottmenschliche Leben erschöpft sich im Gehorsam. Durch den Gehorsam Christi wurde der Ungehorsam Adams gesühnt und die alte Schuld getilgt[7]. Firmicus betrachtet genau wie Irenäus das gesamte gottmenschliche Leben des Herrn als organisches Ganze, in dem jedes einzelne Moment dem großen

[1] R. 66 2 66 23.

[2] cf. Ir., adv. haer. III 21 10 u. R. 65 15 ff.

[3] R. 66 9: verbum Dei humano se miscuit corpori, ut hominem liberaret, ut mortem vinceret, ut fragilitatem humani corporis cum divina immortalitate coniungeret.

[4] R. 66 22 ff.: Ideo ex genere Abrahae descendens Maria virgo Dei concipit, ut supra dictorum hominum soboles inmortalis societatis vinculo iungeretur, ut sic humanum genus per hominem pariter et Deum aequata societatis conparatione coniunctum ad inmortalitatis imperium oboedientiae merito perveniret. cf. Epideix. 40. 97.

[5] R. 58 17 ff.

[6] R. 66 5 ff. 60 15 ff. u. ö.

[7] R. 60 11 ff.: Christus Filius Dei ... omnia ista sustinuit .. ut mitigata offensa hominem cum Deo prospera conciliatione conponeret.

Endzweck der Erlösung dient, und dieser Endzweck zugleich in jedem einzelnen sich voll und ganz verwirklicht. So konnte er mit Irenäus bald das eine bald das andere Moment im gottmenschlichen Tun als Grund unserer Erlösung hervorheben. Er konnte mit allem Grund behaupten, daß die Menschheit am Tage der Menschwerdung aus der Herrschaft des Teufels befreit worden sei [1], und ebenso, daß in der Versuchung Jesu die Herrschaft des Teufels gebrochen wurde [2], und wiederum, daß Christus in dreitägigem Ringen den Tod besiegen mußte [3].

Trotzdem konzentriert sich auch für Firmicus das Erlösungswerk des Herrn recht eigentlich im Kreuzestode. Das Kreuz, versichert er, ist unser Heil und das Zeichen des ewigen Lebens [4]. Das kostbare Blut Jesu ist der Kaufpreis unserer Erlösung [5]. Und man begreift die Wiedergabe solcher biblischen Formeln recht wohl auch im Rahmen der irenäischen Soteriologie: Die Hingabe des Lebens war schließlich doch die vollkommenste Übung des versöhnenden und befreienden Gehorsams des zweiten Adam.

Die Erlösungslehre des Firmicus ist offenbar durchsichtiger wie die der C. Nicht als ob den C. die angedeuteten Gedanken von R. völlig fremd wären! Aber man erinnert sich, daß sie gegenüber der moralischen Erlösungsvorstellung, dem ganzen Charakter ihrer Sündenlehre entsprechend, nicht recht zur Entwicklung kommen konnten. Besonders konnte der Versöhnungsgedanke bei der eigenartigen Ansicht von der Vergebbarkeit der Ursünde nicht wie in R. zur Geltung gelangen. An seine Stelle war in den C. bereits die Vorstellung von einem satisfaktorischen Strafleiden getreten.

Wie die C. hat auch Firmicus zwischen der objektiv vollbrachten Erlösung und ihrer subjektiven Aneignung sorgfältig unterschieden. Diese setzt Glaube und Lebensbesserung voraus. Gott befreit durch seinen Sohn nur diejenigen, die es wollen, und verzeiht nur den Reumütigen [6]. Die wiedererlangte Freiheit und

[1] R. 68 15.

[2] R. 34 16.

[3] R. 61 6.

[4] R. 56 18. 19.

[5] R. 72 12: Pro salute hominum agni istius venerandus sanguis effunditur, ut sanctos suos Filius Dei profusione pretiosi sanguinis redimat, ut qui Christi sanguine liberantur, maiestate prius inmortalis sanguinis consecrentur.

[6] R. 11 21 ff.

das zurückerhaltene Leben kann jeder durch unwürdiges Verhalten von sich weisen [1]. Leben oder Tod bleiben in die Hand des Einzelnen gestellt [2].

Wenn aber auch der Verfasser von R. die Freiheit des Bekehrungswerkes in ähnlicher Weise behauptet wie die C., so hat er doch die Bedeutung der Erlösungsgnade stärker betont als diese. Über die Rechtfertigungsgnade — sie ist in der geheimnisvollen Wirkung der göttlichen Salbung angedeutet, welche besonders auch die geistige Auferstehung zu einem neuen Menschen bewirkt [3], und in der Weihe des Christen durch „die Majestät des heiligen Blutes (s. Anm. 2) — hat er zwar nicht ausführlich gehandelt. Aber die übernatürlichen Kräfte, welche zur Unterstützung des sittlichen Strebens dem Einzelnen aus der Erlösung zufließen, hat Firmicus um so nachdrücklicher hervorgehoben. Wenn man sich von den Irrtümern des Heidentums einmal losgesagt hat, bedarf es nach R. nichts weiter, als daß man einfach und getreu aus dem göttlichen Gnadenstrome schöpfe [4]. Scheint auf der einen Seite das ganze Heilswerk Sache des Menschen, so erscheint es andererseits als durchaus göttliche Tat: durch den Namen Jesu Christi „richtet Gott die Gefallenen auf, ruft die Fliehenden zurück, stärkt die Schwankenden, bessert die Irrenden und verleiht den Sterbenden das Leben" [5].

In diesem Sinne sind auch für Firmicus Gnade und Verdienst keine entgegenstehenden Begriffe. So oft er auch von der Gnade des Himmels und der „gratia inmortalitatis" gesprochen hat [6], nicht weniger oft betrachtet er diese Gnade zugleich als Verdienst. Ihr Gegenstand ist ihm zugleich „meritum fidei" [7] wie den C. Dabei ist dem Verfasser von R. der Verdienstbegriff noch ebensowenig abgegrenzt wie diesen. Firmicus weiß allerdings, daß die „Herrschaft der Unsterblichkeit" schlechthin das Verdienst des Gehorsams Jesu ist, aber er ist sich noch wenig klar darüber, wie sich das Verdienst des Einzelnen zu diesem Verdienst des Erlösers verhält. Darum spricht er, wie wir sahen, von dem Verdienst der Patriarchen auch ohne Rücksicht auf die Erlösung.

---

[1] R. 5_{15} ff.

[2] R. 80_{11}.

[3] R. 58_{21} ff.

[4] R. 24_{26} f.

[5] R. 25_{19} ff.

[6] R. 45_{1} 48_{3} $50_{7.18}$ 65_{15}.

[7] R. 50_{3} 66_{18}.

Als den objektiven Mitteln unserer Heiligung begegnet man in R. der Taufe und der Heiligen Eucharistie. Die Vorstellungen decken sich im wesentlichen mit denen der C. Im Taufwasser wird der Mensch gereinigt und wiedergeboren. Dieses Wasser birgt Feuer und die Herrlichkeit des Heiligen Geistes. Das scheint wie eine nähere Beschreibung des „geheimnisvollen Wassers", der „aqua spiritalis" der C. Aus diesem Wasser heraus wird den Gläubigen die Heilung alter Seelenwunden zuteil[1]. Die physische Wirkweise des Sakramentes konnte wohl nicht deutlicher bezeichnet werden, als es in diesen Ausführungen geschehen ist. Zugleich erinnert aber Firmicus, was man bei den C. vermißt, an das Prinzip dieser geheimnisvollen Kräfte. Denn er hat zweifellos die Taufe gemeint, wenn er von den lauteren Quellen spricht, wo uns das Blut Jesu mit dem Heiligen Geiste reinige[2].

Besonders ausführlich handelt Firmicus über die heilige Eucharistie. Er hat sie freilich nur nach der sakramentalen, nicht nach der sakrifiziellen Seite hin betrachtet, wie die C. Trotzdem möchte man seine überaus klaren Darlegungen klassisch nennen. Dem heidnischen Mysterienmahle, das man zum ewigen Tode genießt, stellt der Verfasser das christliche Gnadenmahl gegenüber, das Heil und Leben wirkt[3]. Nicht weniger bestimmt wie in den C. wird dabei die wahre Gegenwart Jesu Christi in der eucharistischen Speise vorausgesetzt. Die Eucharistie ist Christi Brot und Becher[4], himmlische Nahrung und süße Gottesspeise[5], Christus selbst ist das geheimnisvolle Brot. Denn von dieser Speise hat der Herr gesprochen: Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut nicht trinket, werdet ihr das Leben nicht in euch haben[6]. Und mit einem Realismus der Vorstellungsweise, der nicht stärker gedacht werden kann, versichert Firmicus, daß wir in dem Sakrament Christi unsterbliches Blut trinken, und Christi Blut mit unserem Blute vereinigt werde[7]. Aber nicht nur Christi heilige Menschheit, sondern auch

[1] R. 6_1 ff.: Alia est aqua qua renovati homines renascuntur . . . Illam quam dispicis ignitam venerandi Spiritus maiestate decoratur, ut ex ipsa per veteres conscientiae cicatrices credentibus hominibus salutaris sanitas inrigetur.

[2] R. 73_2 ff.

[3] R. 44_4 ff.

[4] R. 44_8.

[5] R. 45_{13} ff.

[6] R. 46_7 ff.

[7] R. 55_{16} f.: Christi inmortalem sanguinem bibimus, nostro sanguini Christi sanguis adiunctus est.

seine Gottheit ist in diesem geheimnisvollen Mahle zugegen. Denn „das Wesen seiner Majestät" („maiestas" für göttliche Majestät ist dem Verfasser von R. geläufig) „hat der Herr den Gläubigen mitgeteilt" [1].

Von den Wirkungen des Sakramentes sind es vor allem die übernatürlich gesteigerte sittliche Lebenskraft und die Unsterblichkeit, welche Firmicus hervorhebt [2]. Aber auch der sündentilgenden Kraft der eucharistischen Speise hat er nachdrücklicher als die C. gedacht [3].

Über die eschatologischen Vorstellungen des Firmicus ist wenig zu sagen. Sie bewegen sich, wie sich aus den wenigen zerstreuten Bemerkungen ergibt, um die geläufigen Zentralgedanken: Auferstehung, Unsterblichkeit, ewiges Leben oder ewige Pein. Diese wird offenbar als wirkliches Feuer gedacht [4]. Der extreme Realismus der älteren Theologie läßt sich ebensowenig wie in den C. bemerken.

Überblickt man das Ergebnis der vorausgegangenen Untersuchungen, so scheint die Übereinstimmung zwischen den theologischen Anschauungen beider Schriften nicht derart auffallend, daß man mit entscheidenden Gründen auf einen gemeinsamen Verfasser schließen könnte. Allerdings sind Berührungspunkte vorhanden — beachtenswert scheint besonders die gleiche Verwendung bestimmter theologischer Formeln hier und dort, die jedoch nicht singulär sind —, aber dem stehen auch Verschiedenheiten gegenüber, die man berücksichtigen muß. Daß die Theologie des Verfassers von R. bisweilen sogar ein einheitlicheres Gepräge aufweist als die der C., mag vielleicht nicht entscheidend sein, weil die mehr kompilatorische Methode der C. leicht der Durchsichtigkeit und Einfachheit der Auffassung Eintrag tun konnte. Aber das vollständige Fehlen der bei Firmicus so geläufigen Formel „summus deus" in den C., die verschiedene Art der Naturbetrachtung hier und dort, die offenbaren Gegensätze in der Dämonenlehre, in der natürlichen Anthropologie und in der Sündenlehre, die viel stärkere Betonung des mystischen Elementes in der Erlösungs- und Gnadenlehre in R., welche sich selbst noch am Sakramentsbegriff erkennen läßt, das sind Tatsachen, die unser früheres, bei der rein sprachlichen Vergleichung gewonnenes Ergebnis zu bestätigen scheinen: Es geht nicht an, dem Verfasser von „de errore" auch die Abfassung der C. zuzusprechen.

[1] R. 46_{17}. [2] R. 46_{22} ff. [3] R. 55_{17} ff. [4] R. 69_{20} ff.

XIII. Kapitel.

Zweck, Abfassungszeit und Abfassungsort der Consultationes.

Der Verfasser der C. war sich bewußt, mit seiner Schrift eine Lücke auszufüllen. Das dachte er freilich nicht in dem Sinne, als ob er völlig neue theologische Erkenntnisse zu bieten habe. Er bemerkt ausdrücklich, nur das wiederholt zu haben, was andere vor ihm besser und deutlicher gesagt hätten. Aber was bis zu seiner Zeit zu fehlen schien, war eine systematische Darstellung der gesamten Glaubenslehre. Darum war seine Absicht, zum erstenmal ein theologisches System zu liefern, welches dem Heidentum gegenüber den gesamten Glauben in seiner Einfachheit und Durchsichtigkeit zur Darstellung brächte[1]. Und die ganze Ausführung beweist, daß der Verfasser seinen Zwek erreicht hat. In den C. besitzen wir die älteste Summa theologica der abendländischen Literatur. Aber man wird die Frage stellen müssen, ob diese theologische Summe nicht noch einen besonderen Nebenzweck verfolgte. Bekämpfen doch die C. eine Reihe von Irrlehren mit einer Ausführlichkeit, die über dem Rahmen einer kurz gefaßten systematischen Abhandlung hinausliegt. Beachtet man außerdem die Eigenart in der Behandlungsweise dieser Irrlehren, so kommt man auf den Gedanken, daß es den C. nicht bloß um eine doktrinäre Darstellung der fraglichen Häresien, sondern um eine wirkliche Polemik zu tun war.

Der Verfasser hatte selbst bemerkt, daß er nur eine beschränkte Auswahl unter den zahlreichen Irrlehren vorzunehmen gedenke[2]. Aber was veranlaßte ihn dann, eine so unbedeutende herauszu-

[1] Informatione autem duplex bonum sit, quod et religio nostra sicut est sancta et simplex, omnibus intimatur: et solent et docti credere quod spreverint nescientes. Visum est ergo rem magnam licet tenui stylo condere et clarius quidem a multis, sed sparsim dicta in corpore quodam credulitatis aperire. 1071 C.

[2] cf. 1108 D.

greifen, wie es der Photinianismus war? Wäre nicht etwa der Montanismus oder besonders der Donatismus noch eher einer Erwähnung wert gewesen? Und wenn der Verfasser den Marcionitismus theologisch behandeln wollte, war es dann genügend, ihn nur nach der christologischen Seite hin zu betrachten?

Aber diese Fragen sind es nicht allein, die eine Lösung verlangen. Bereits oben wurde darauf hingewiesen, daß selbst die positive Darstellung der Trinitätslehre eine antimonarchianische Spitze deutlich erkennen lasse. Daneben drängt sich der Gedanke von der Doppelgeburt des Wortes, wie wir gesehen haben, in auffallender Weise in den Vordergrund. Wird man es einen bloßen Zufall nennen, daß beide Tatsachen mit der starken Heraustellung monarchianischer und adoptianischer Irrtümer zusammenstimmen? Selbst die antijüdische Polemik wird von dem Gedanken aus bestimmt, daß die Juden als Gegner der zeitlichen und ewigen Geburt des Logos auftreten[1]. Zugleich wird der jüdische Gottesbegriff ziemlich deutlich als sabellianisch charakterisiert[2], wie überhaupt in dieser Zeit Judaismus und Sabellianismus häufig identifiziert werden[3].

Um diese Tatsachen zu erklären, wird man sich der Ausgleichungsversuche erinnern müssen, welche seit dem Tod des Eusebius in der arianischen Frage zwischen Orient und Okzident unternommen wurden. Während das Abendland dem Orient semiarianische Tendenzen zuschrieb, wurde umgekehrt der Okzident der Neigung zum Sabellianismus geziehen, wozu seine anfängliche Stellungnahme für Marcellus Anlaß gegeben hatte. Die Synoden von Mailand aus dem Jahre 345 und 347 kamen den Forderungen des Orients in der Weise entgegen, daß sie neben dem Arianismus auch den Sabellianismus und den damit verwandten Adoptianismus in der Person des Marcellusschülers Photin, dessen Name in dieser Zeit zum ersten Male auftaucht, verworfen haben[4]. So sind tatsächlich um die Mitte des 4. Jahrhunderts die beiden Häresieen auch für das Abendland im Mittelpunkt des Interesses gestanden, welche in den C. eine so auffallende Berücksichtigung erfahren. Daß daneben auch der Novatianismus und Manichäismus eingehend behandelt worden, ist ebenfalls in einer Schrift des 4. Jahrhunderts

[1] cf. 1113 A 1114 B.
[2] cf. 1115/16.
[3] cf. Künstle, Antipriscilliana, Frb. 1905, S. 168.
[4] cf. Harnack, Dogmengesch. II S. 247 ff.

gut erklärlich. Man wird daher in der Annahme nicht fehlgehen, daß der Verfasser der C. auch eine Bekämpfung der herrschenden Zeitirrtümer als Nebenzweck seiner Schrift ins Auge gefaßt hat.

Diese Erwägungen bestätigen aber auch das früher gewonnene Resultat bezüglich der Abfassungszeit der C. Ihre ganze dogmengeschichtliche Eigenart spricht, wie wir also zusammenfassend feststellen können, für unsere These, daß die C. jedenfalls nicht lange nach der Mitte des 4. Jahrhunderts entstanden sind. Unter den behandelten Irrlehren findet sich keine einzige, die notwendig über das Jahr 350 hinausführen müßte. Und wie die nachdrückliche Zurückweisung des Sabellianismus und Adoptianismus an diese Zeit denken läßt, so trägt auch die positive Darstellung, so tragen insbesondere die Lehre vom Heiligen Geist, die verschiedenen Züge der Angelologie, die ganze Sünden- und Gnadenlehre, die Christologie, die Erlösungslehre und nicht zuletzt die Bußlehre ganz und gar das Gepräge der voraugustinischen, man darf vielleicht sagen, der vorambrosianischen Theologie.

Auf weitere innere Kriterien, welche zur gleichen Zeitbestimmung führen, hat Morin aufmerksam gemacht. Er findet in den C. mit gutem Grunde Hinweise auf die Auffindung verschiedener Reliquien und auf die Errichtung von Heiligtümern, wie man sie von 326—335 in Jerusalem erlebte, auf die Translationen des hl. Timotheus, des hl. Andreas und Lucas (1090 A) in den Jahren 356 und 357, auf die schweren innerpolitischen Wirren, die zwischen 350 und 353 das weströmische Reich erschüttert (1162 B), und schließlich auf die großen Erdbeben, die zwischen 340 und 360 das Abendland und Morgenland in gleicher Weise heimgesucht haben[1]. Und von alledem spricht der Verfasser der C. wie von Ereignissen aus jüngster Zeit. Beachtet man überdies, wie lebhaft noch die Erwartung des Martyriums in den C. ist und wie hoch gespannt ihre Parusieerwartung, so erscheint die chronologische Feststellung, welche die dogmengeschichtliche Untersuchung ergab, aufs beste begründet. — Aber auch die schweren Zeitereignisse, in welchen die C. die beginnenden Gerichtsschrecken erblicken, würden zu unserer Datierung stimmen. Konnte doch von der Regierung des Konstantius, gegen deren Ende die C. abgefaßt sein dürften, gesagt werden, daß sie „von Mesopotamien bis nach Gallien hinüber überall schreckliche Wüsten hinterließ, in denen frühere Bewohner als Bettler und Räuber umherirrten oder in der Sklaverei der

[1] cf. Morin l. c. S. 250 und 242.

Barbaren schmachteten; und auch in den Ländern, die von der Geißel seiner Kriege nicht unmittelbar getroffen waren, hatte sein unbarmherziger Steuerdruck die Bauern von ihren Feldern getrieben und die Städte arm gemacht". (Vgl. O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt. Berlin 1911, IV, S. 301/2.)

Zum Schlusse erübrigt noch die Frage nach dem Abfassungsort der C. Ihre sprachlichen Eigentümlichkeiten haben an Afrika (bezw. Sizilien) denken lassen. Das war bereits die Ansicht des ältesten Herausgebers (Prolog. 1067 B). Morin wurde durch diese Überzeugung auf Firmicus geführt, und einleitend konnte auf manche sprachliche Merkmale hingewiesen werden, die tatsächlich an Afrika erinnern Allein von Anfang an wurde auch mit derselben Entschiedenheit Italien oder Gallien als Abfassungsort geltend gemacht. Gegen Afrika spricht jedenfalls die Nichterwähnung des Donatismus, der seit Beginn des 4. Jahrhunderts das afrikanische Christentum entzweite. Für Italien oder Gallien könnte auch die genaue Kenntnis des Mönchtums geltend gemacht werden, das hier nach seiner Einführung durch Athanasius (S. o. S. 114) sich einer größeren Beliebtheit erfreute, als das anfangs in Afrika der Fall war. Schließlich findet sich die einzig bis jetzt nachweisliche Benützung der C. in der „Altercatio legis", die zweifellos dem Evagrius von Gallien zugehört. Mir scheint aus diesen Gründen die Abfassung der C. durch einen Afrikaner trotz mancher sprachlichen an afrikanische Latinität erinnernden Eigentümlichkeiten nicht wahrscheinlich.

Schluss.

Über die theologische Bedeutung der C. bedarf es nach der Darlegung ihres Inhaltes nicht mehr vieler Worte. Der Satz besagt alles, daß wir in ihnen ein vollständiges System der abendländischen Theologie aus der Mitte des 4. Jahrhunderts besitzen. Wir wissen nunmehr nicht bloß, wie einzelne führende Theologen im 3. oder 4. Jahrhundert gedacht haben, wir kennen jetzt das wesentliche Ergebnis der voraugustinischen Theologie. Und wir kennen es aus dem Munde eines Mannes, der sowohl durch seine theologische Befähigung, als durch seine eigentümliche Stellung an der Schwelle einer werdenden dogmengeschichtlichen Epoche wie nur wenige geeignet war, eine abschließende Zusammenfassung der vorausgegangenen theologischen Leistungen zu geben. Wenn dieser bedeutende Theologe, wie Morin annahm, auch nicht Firmicus Maternus gewesen ist, und wenn man es bedauern muß, daß uns der Name eines bedeutenden Mannes verloren gegangen ist, so vermag das dem Werte der Schrift keinen Eintrag zu tun. Das Gesamturteil von Morin behält auch so seine Gültigkeit: „Das Werk ist im ganzen genommen nicht nur eine lichtvolle Darstellung des gesamten christlichen Glaubens, sondern auch ein Muster von apologetischer Ruhe und Taktik und überdies ein kostbares Monument der christlichen Latinität in ihrer ersten Bildungszeit. Wer immer sich über den Stand des Glaubens und der Praxis des Christentums im Abendlande kurz nach der Mitte des 4. Jahrhunderts zu unterrichten wünscht, sollte sich in Zukunft vielleicht mehr noch als an die Afrikaner an diesen Gewährsmann ersten Ranges wenden“ (l. c. S. 249).

Von einem System der Theologie erwartet man zunächst keine großen theologischen Entdeckungen und überraschend eigene Gedanken. Überdies zeigt die theologische Überlieferung des Abendlandes für das 3. und 4. Jahrhundert eine Einheitlichkeit und innere Geschlossenheit, wie sie die gleichzeitige theologische Entwickelung des Morgenlandes niemals erreicht hat. Es ist selbstverständlich, daß auch die C. aus dieser einheitlichen Entwickelung

nicht herausfallen. Die führenden Geister, Irenäus und vor allem Tertullian, welchem die abendländische voraugustinische Theologie ihr Gepräge verdankt, hat begreiflicherweise auch die Theologie der C. bestimmt. Ob sie Tertullian aus unmittelbarer Quelle oder nur indirekt kennengelernt haben, läßt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Das Wertvolle vom Geiste Tertullians war ja durch Cyprian für die abendländische Kirche gerettet worden. Von Tertullian war zunächst die dogmatische Methode beeinflußt, welche bis zu Augustinus und wiederum über ihn hinaus die abendländische Theologie beherrschte. Sie hinderte, indem sie das ganze theologische Gebäude ausschließlich auf die beiden Grundpfeiler „auctoritas" und die von ihr geführte „ratio" stützte, allerdings den kühnen Aufstieg rein spekulativer Gebilde, wie sie die orientalische Theologie geschaffen hat. Aber sie vermied auch leichter den verhängnisvollen Gegensatz von Pistis und Gnosis, weil Ausgangspunkt und Richtung für die theologische Reflexion von vornherein festgelegt waren. Diese Methode entsprach überhaupt einer mehr konkreten und vorwiegend praktischen Betrachtungsweise der Dinge, wie sie der abendländischen Theologie eigentümlich ist. Damit hängt auch die „juristische" Färbung mancher theologischer Begriffe zusammen, die man besonders der tertullianischen Theologie mit Vorliebe nachsagt.

So verdankt die abendländische Theologie Tertullian vor allem die folgerichtig durchgeführte Betrachtung des Glaubensbegriffes unter dem Gesichtspunkt der „lex catholica", welche sich einerseits in der scharfen Ausprägung symbolischer Formeln, andererseits in einem tiefen Verständnis des objektiv-hierarchischen Kirchenbegriffes wirksam zeigt. Tertullian verdanken die voraugustinischen Theologen die Lehre von der Sünde, dem Verdienst und der Buße wenigstens in ihren entscheidenden Ansätzen, wo sich der „juristische" Geist ihres Urhebers am meisten spiegeln soll, und wiederum ist es Tertullian, dessen soteriologische Reflexionen in der nachfolgenden Theologie einen kräftigen Widerhall gefunden haben. Erinnert man sich weiter, daß bereits die entscheidenden Formeln der Trinitätslehre und der Christologie von Tertullian geprägt worden sind, so begreift man, daß Cyprian geradezu ein theologisches System seines Meisters an die kommenden Generationen übermitteln konnte.

Aber dieses theologische System hatte noch bedenkliche Lücken und Mängel. Sie auszufüllen, blieb den Theologen des 4. Jahrhunderts vorbehalten. Sieht man nur auf den Fortschritt, den die Trinitäts-

lehre von Tertullian und Novatian bis zu Ambrosius und Augustinus trotz aller Stetigkeit in der Entwicklung noch erzielt hat, so kann man sich ein Bild von dem machen, was hier noch geleistet wurde. Daß hier aber auch der Verfasser der C. zur Herausarbeitung und zum tieferen Verständnis der kirchlichen Lehre als selbständiger Theologe das Seinige beigetragen hat, unterliegt kaum einem Zweifel, auch wenn es nur die Vertiefung des Gegebenen, und nicht dessen spekulative Weiterführung bezweckte. Wir haben weiter gesehen, daß er über die noch ungenügenden Vorstellungen Cyprians über Glaube und Kirche in etwa hinausgekommen ist und wenigstens in der Lehre von der Kirche als universeller Lehrautorität schon dasjenige überholt hat, was Optatus von Mileve im Kampf gegen den Donatismus herausgestellt hat.

Die pelagianischen Tendenzen Tertullians, welche sich in seiner Erlösungs-, Gnaden- und Verdienstlehre noch finden, sollte erst Ambrosius und endgültig Augustinus verwischen. Aber man kann nicht verkennen, daß die C. wenigstens durch die stärkere Betonung des objektiv-übernatürlichen Momentes vielleicht mehr unbewußt auf die Notwendigkeit hingewiesen haben, die überkommenen Ergebnisse zu revidieren.

Alles in allem genommen wird sich sagen lassen, daß die C. ein wertvolles Dokument darstellen, das geeignet ist, auf die dogmengeschichtliche Entwicklung des Abendlandes im 4. Jahrhundert einiges Licht zu werfen.

BR65.C76 R4
GTU Library
Reatz, August/Das theologische System de
G
3 2400 00109 1796

FREIBURGER
THEOLOGISCHE STUDIEN

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR GOTTFRIED HOBERG
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU FREIBURG IM BREISGAU

FÜNFUNDZWANZIGSTES HEFT

DAS THEOLOGISCHE SYSTEM DER CONSULTATIONES ZACCHAEI ET APOLLONII

FREIBURG IM BREISGAU 1920
HERDER & Co. G. m. b. H. VERLAGSBUCHHANDLUNG
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, WIEN, LONDON, ST. LOUIS MO.

GTU Library
3 2400 00362 0600

DATE DUE